

Monatsschriften der C. G. XIII. Band. Heft 5.

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Dreizehnter Jahrgang

1904

Drittes Heft.

Berlin 1904.

Weidmannsche Buchhandlung.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt.

Ziele und Aufgaben der Comenius-Gesellschaft.

Die C. G. hat den Zweck, die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker zu erforschen und damit die Geistes-Geschichte zum Range eines selbständigen Wissensgebietes zu erheben.

Die C. G. beabsichtigt insbesondere, die Weltanschauung und die Grundsätze des Comenius und der comenianischen Geistesrichtung, d. h. die Grundsätze der Humanität und des Humanismus und die Geschichte der Kultgesellschaften, die deren Träger waren und sind, wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Die C. G. hat sich die Aufgabe gestellt, in diesem Geiste bildend und erziehend auf das heutige Geschlecht zu wirken und zugleich eine Wissenschaft der Volkserziehung (Sozial-Pädagogik) als selbständigen Wissenszweig zu begründen.

Jahresbeiträge gehen an das Bankhaus **Molenaar & Co., Berlin C., St. Wolfgangstrasse.**

Die **Austrittserklärung** muß drei Monate vor Schluß des Kalenderjahrs erfolgen, widrigenfalls der Beitrag noch für das folgende Jahr fällig bleibt (§ 4 d. Satzungen).

Satzungen, Werbeschriften und Probehefte versendet auf Anfordern die **Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berlinerstrasse 22.**

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. Mai 1904. Heft III.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.



Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Der Glaubensgrund des Kantischen Systems.

Von
Alex. Wernicke in Braunschweig.

Philosophische Arbeit zielt, wenn man das Wort in seiner umfassendsten Bedeutung nimmt, stets auf eine Weltanschauung, innerhalb welcher der einzelne Mensch seine Stellung suchen und finden kann, und zwar in theoretischer und in praktischer Hinsicht.

Eine solche Weltanschauung, welche ein abgeschlossenes Bild alles Seienden darstellen will, muß der Kritik in zweifacher Hinsicht Angriffspunkte bieten. Einerseits liegt es im Wesen aller Beweise, daß sie sich schließlich auf Unbeweisbares stützen, und darum sind die letzten Voraussetzungen jedes Gewebes von Schlüssen immer dem Streite der Meinungen ausgesetzt; andererseits gibt es bei der Unvollkommenheit unseres menschlichen Wissens innerhalb jedes seiner Gebiete Grenzen, welche das Beweisbare von dem dieses ergänzenden Unbeweisbaren trennen, und dies gilt erst recht, wenn die einzelnen Gebiete innerhalb einer Weltanschauung zum Ganzen gefügt werden sollen.

Für den Philosophen, der uns ein System darbietet, haben dessen Prämissen und dessen Ergänzungen den Wert der Gewißheit, falls er es ehrlich meint, er glaubt daran, und darum sind die Philosophen auch meist der Überzeugung, daß andere diesen Glauben teilen müssen, d. h. sie setzen voraus, daß ihre subjektive Gewißheit zugleich einen objektiven Charakter hat.

Von dieser allgemeinen Regel macht Kant in seiner kritischen Epoche eine Ausnahme, ja er war in dieser Epoche sogar ängstlich bemüht, in seinen Werken[1]) nur das Beweisbare seiner Weltanschauung der Öffentlichkeit mitzuteilen und alles, was für andere fraglich sein konnte, zurückzubehalten.

Daraus ist der weit verbreitete Irrtum entstanden, daß Kants Weltanschauung in den Schriften seiner kritischen Periode vollständig zum Ausdruck käme, und dieser Irrtum gibt einem großen Teile der Beurteilungen seines Systems eine ganz bestimmte Färbung, von Anfang an bis hinein in unsere Tage.

In der Vorrede zur zweiten Auflage (1787) der „Kritik der reinen Vernunft", welche nach Kants Überzeugung mit der ersten Auflage (1781) in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt, findet sich das Bekenntnis: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

Wenn nun auch Kant nur beabsichtigte, das sichere Wissen darzustellen und zugleich alles Scheinwissen zu zertrümmern, um Platz zum Glauben zu bekommen, und wenn auch ferner Kant niemals daran gedacht hat, seinen Glauben anderen aufzuzwingen, so bleibt es doch eine äußerst interessante Aufgabe zu bestimmen, welcher Glauben sich bei Kant mit dem Wissen zum System verband.

In diesem Sinne fragen wir nach dem Glaubensgrunde des Kantischen Systems, d. h. nach dem metaphysischen Untergrunde seiner kritischen Philosophie.

Die Antwort auf diese Frage werden wir in den Schriften der vorkritischen Periode suchen müssen, und es trifft sich gut, daß Kant sich in diesen einmal über seinen Glauben ziemlich ausführlich ausgesprochen hat. Als er das Leben und Wirken Swedenborgs der Kritik unterzogen hatte, da berichtete er über die Träume dieses Geistersehers, indem er sie durch „Träume der Metaphysik" erläuterte. Diese Schrift erschien im Jahre 1766, also zu einer Zeit, in welcher Kant gerade 42 Jahre alt geworden war und demgemäß in einem Lebensabschnitte stand, in welchem der Mensch meist zu festen metaphysischen Anschauungen gelangt ist. Daß Kant eine Ausnahme darstellte und später seine ganze Weltanschauung noch von Grund aus geändert hätte, wird durch nichts wahrscheinlich gemacht, ja sein ganzer Charakter

[1]) In den Vorlesungen scheint er gelegentlich auch (vergl. die Veröffentlichungen von Pölitz) mehr von seinem Innern gezeigt zu haben.

und sein ganzes Leben schließt im Gegenteil eine solche Möglichkeit geradezu aus.

Die weitere Entwicklung Kants führte nicht zu einer Änderung seiner Weltanschauung, wohl aber zu einer bedeutenden Verschiebung der Erkenntnisgrenze, welche Wissen und Glauben innerhalb seiner Weltanschauung trennt. In den „Träumen eines Geistersehers u. s. w." bekennt nun Kant am Schlusse des ersten und am Anfange des zweiten Hauptstückes des ersten Teiles u. a. folgendes: „Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sei, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen". Wenn man nämlich seine „Achtsamkeit auf diejenige Art Wesen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten", ... „so wird man sich von dem Dasein immaterieller Wesen überredet finden, deren besondere Wirkungsgesetze pneumatisch, und sofern die körperlichen Wesen Mittelursachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt sind, organisch genannt werden. Da diese immateriellen Wesen selbsttätige Prinzipien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, so ist diejenige Folge, auf die man zunächst gerät, diese: daß sie, untereinander unmittelbar vereinigt, vielleicht ein großes Ganzes ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (mundus intelligibilis) nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrscheinlichkeit wollte man wohl behaupten, daß dergleichen Wesen von einander ähnlicher Natur nur vermittelst anderer (körperlicher) Dinge von fremder Beschaffenheit in Gemeinschaft stehen könnten, indem dieses Letztere noch viel rätselhafter als das Erste ist. Diese immaterielle Welt kann also als ein für sich bestehendes Ganzes angesehen werden, dessen Teile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittelung körperlicher Dinge, so daß dieses letztere Verhältnis zufällig ist und nur einigen zukommen darf, ja, wo sie auch angetroffen wird, nicht hindert, daß nicht eben die immateriellen Wesen, welche durch die Vermittelung der Materie in einander wirken, außer diesem noch in einer besonderen und durchgängigen Verbindung stehen und jederzeit untereinander als immaterielle Wesen wechselseitige Einflüsse ausüben, so daß das Verhältnis derselben vermittelst der Materie nur zufällig ist und auf einer besonderen göttlichen Anstalt beruht, jene hingegen natürlich und unauflöslich ist".

Diese immaterielle Welt würde „zuerst alle erschaffenen Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Person verbunden sind, andere aber nicht, in sich befassen, überdem die empfindenden Subjekte in allen Tierarten und endlich alle Prinzipien des Lebens, welche sonst noch in der Natur wo sein mögen, ob dieses sich gleich durch kein äußerliches Kennzeichen der willkürlichen Bewegung offenbarte. Alle diese immateriellen Naturen" . . . „würden nach diesen Begriffen in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinschaft stehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältnis der Körper eingeschränkt ist, und wo die Entfernung der Örter oder der Zeitalter, welche in der sichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinschaft aufhebt, verschwindet. Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zweien Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, sofern sie zur persönlichen Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und erteilt, so daß, sobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt und sich ihrem Bewußtsein zum klaren Anschauen eröffnen müßte".

Für eine derartige Annahme spricht der Umstand, daß unsere Seele bei ihrem Denken, Fühlen und Wollen und bei ihrem Handeln nicht bloß ihrem Bedürfnis folgt, sondern auch die Bedürfnisse anderer berücksichtigt. So werden wir im besonderen dazu genötigt, „unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungern geschieht und der eigennützigen Neigung stark widerstreitet". „Daher entspringen die sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, deren jede uns manche Aufopferung abdringt, und obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigung überwogen werden, doch nirgends in der menschlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äußern. Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen

Gesetzen.“ Wie Newton „die Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Tätigkeit der Materie in einander“ behandelte, so könnte man auch „die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaft tätigen Kraft vorstellen, dadurch geistige Naturen in einander einfließen, so daß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihres eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet.“ Damit scheinen auch vor allem „die Unregelmäßigkeiten mehrenteils zu verschwinden, die sonst bei dem Widerspruch der moralischen und physischen Verhältnisse der Menschen hier auf der Erde so befremdlich in die Augen fallen. Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menschen haben, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen. Die wahren Absichten, die geheimen Beweggründe vieler aus Ohnmacht fruchtlosen Bestrebungen, der Sieg über sich selbst, oder auch bisweilen die verborgene Tücke bei scheinbarlich guten Handlungen sind mehrenteils für den physischen Erfolg in dem körperlichen Zustande verloren, sie würden aber auf solche Weise in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angesehen werden müssen, und in Ansehung ihrer nach pneumatischen Gesetzen zufolge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens, d. i. der Einheit und des Ganzen der Geisterwelt eine der sittlichen Beschaffenheit der freien Willkür angemessene Wirkung ausüben oder auch gegenseitig empfangen. Denn weil das Sittliche der Tat den inneren Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicherweise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister die der ganzen Moralität adaequate Wirkung nach sich ziehen. Dadurch würde es nun geschehen, daß die Seele des Menschen schon in diesem Leben, dem sittlichen Zustande zufolge, ihre Stelle unter den geistigen Substanzen des Universums einnehmen müßte, so wie nach den Gesetzen der Bewegung die Materien des Weltraums sich in solche Ordnung gegen einander setzen, die ihren Körperkräften gemäß ist. Wenn dann endlich durch den Tod die

Gemeinschaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, so würde das Leben in der andern Welt nur eine natürliche Fortsetzung derjenigen Verknüpfung sein, darin sie mit ihr schon in diesem Leben gestanden war, und die gesamten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden sich dort in den Wirkungen wiederfinden, die ein mit der ganzen Geisterwelt in unaufhörlicher Gemeinschaft stehendes Wesen schon vorher daselbst nach pneumatischen Gesetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden also gleichsam aus einem Stücke sein und ein stetiges Ganzes ausmachen, selbst nach der Ordnung der Natur". Folgt nun hieraus nicht, daß die „Geistergemeinschaft" im Sinne eines Swedenborg u. a. „eine ganz allgemeine und gewöhnliche Sache" sein muß? Die Möglichkeit ist zuzugeben; ob aber dieser Möglichkeit etwas Wirkliches entspricht, kann nur durch die Erfahrung entschieden werden. Gibt es hierfür „wirkliche und allgemeine zugestandene Beobachtungen"? Nein, während die „unvollendete Harmonie zwischen der Moralität und ihren Folgen in dieser Welt" tatsächlich dafür spricht, die Seele zugleich als Bürgerin zweier Welten anzusehen, versagt die Erfahrung vollständig, wenn für die Erzählungen der Geisterseher u. s. w. eine Beglaubigung gefordert wird.

Wie Kant zu dieser Weltanschauung, welche er im Jahre 1766 mit aller Vorsicht als eine Meinung von subjektiver Gewißheit vertritt, gelangt ist, läßt sich ziemlich genau verfolgen. Als junger Mann war Kant in die Philosophie von Leibniz eingeführt worden, und zwar war ihm diese in der systematischen, von Wolff geschaffenen Ausgestaltung entgegengetreten. Für Leibniz war das All eine geistige Atomwelt, deren einzelne Glieder (Monaden) in freier Tätigkeit (Spontanëität) ihrer Organisation maßgebende Zustände durchleben; die Gesamtheit dieser Zustände ist von Gott durch eine vorherbestimmte Harmonie geregelt, während jede gegenseitige Einwirkung dieser Einzelwesen ausgeschlossen ist. Bei der systematischen Ausgestaltung dieser Anschauungen ersetzte Wolff die vorherbestimmte Harmonie durch eine Verknüpfung der Einzelwesen, welche ihre Gesamtheit zu einem Ganzen macht, ohne daß sie doch dabei ihre innere Freiheit verlieren.

Schon in der ersten Schrift Kants (1747), in welcher er den alten Streitpunkt zwischen den Cartesianern und Leibnizianern

in bezug auf den Begriff der lebendigen Kraft zu erledigen sucht, finden wir demgemäß den Satz (§ 6):

> „daher ändert die Materie vermittelst ihrer Kraft, die sie in der Bewegung hat, den Zustand der Seele, wodurch sie sich die Welt vorstellt“.

Außerdem ist noch zu bemerken, daß Kant bereits in dieser Schrift mit den Arbeiten Newtons bekannt ist, dessen Schüler die gegenseitige Anziehung aller materiellen Teilchen nach einem bestimmten Gesetze lehrten, während Newton selbst allerdings diese „bestimmte“ Wechselwirkung nur als Hypothese zugelassen hatte.

Als Kant nach einer längeren, durch seine äußeren Verhältnisse bedingten Pause in den Jahren 1754 und 1755 wieder als Schriftsteller an die Öffentlichkeit trat, da zeigte vor allem seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels u. s. w.“, daß er sich mit dem Gedankenkreise Newton's völlig vertraut gemacht hatte. Dessen Einfluß ist auch zu bemerken in Kants erster Schrift (1755) rein philosophischen Inhalts „Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien aller metaphysischen Erkenntnis“. Die beiden Prinzipien, welche am Schlusse dieser Abhandlung entwickelt werden, zeigen deutlich, wie die von Leibniz überkommenen Anschauungen durch Newton umgestaltet worden sind. Sie lauten I. Die Substanzen kann eine Veränderung nur treffen, wenn sie mit anderen verbunden sind; ihre gegenseitige Abhängigkeit bestimmt dann die beiderseitige Veränderung ihres Zustandes. II. Die endlichen Substanzen stehen durch ihr bloßes Dasein in keinen Beziehungen zu einander und haben einen Verkehr mit einander nur von dem gemeinsamen Prinzip ihres Daseins, nämlich von dem göttlichen Verstande, so weit, als dieser sie wechselseitigen Beziehungen entsprechend erhält. Von den Folgerungen, welche Kant aus diesen Prinzipien zieht, ist hervorzuheben: „Da die von einander verschiedenen Substanzen gegenseitig aufeinander wirken (nämlich die eine bestimmt etwas in der anderen), so ist ferner der Begriff des Raumes durch die ineinander greifenden Wirksamkeiten der Substanzen vollständig gegeben und es ist damit eine Rückwirkung notwendig verbunden“. Die Anziehung von Newton oder die allgemeine Schwere wird „wahrscheinlich durch dieselbe Verbindung der Substanzen bewirkt, welche den Raum bestimmt, und scheint deshalb das ursprüngliche Naturgesetz zu sein, dem der Stoff unterworfen ist, was nur durch Gott, als den unmittelbaren Setzer, ohne Unterlaß dauert, wie

dies die eigenen Anhänger Newtons annehmen". „Da ein gegenseitiger Verkehr der in demselben Raume befindlichen Substanzen besteht, so wird daraus die gegenseitige Abhängigkeit in ihren Bestimmungen und die allgemeine Wirksamkeit der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister verständlich". Außerdem bringt diese Schrift die wichtige Unterscheidung des Erkenntnisgrundes vom Grunde des Seins, durch welche auch der berühmte Beweis von Descartes für das Dasein Gottes entwurzelt wird, weil er am Schlusse vom Erkenntnisgrunde zum Grunde des Seins überspringt. Dafür betont Kant, daß die der Erfahrung entsprechende Wechselwirkung der Substanzen ohne einen göttlichen Gesetzgeber undenkbar ist, so daß hierin ein neuer Beweis für das Dasein Gottes liegt. Endlich ist noch hervorzuheben, daß im Hinblick auf die Unterscheidung des Erkenntnisgrundes vom Grunde des Seins auch das Problem der Willensfreiheit behandelt wird, zunächst in der Form einer Abhandlung und dann in der Form eines Gespräches, und daß Kant dabei die Freiheit des Willens bei aller Bestimmtheit der Handlungen betont.

Während diese Schrift noch in dem zuversichtlichen Tone der dogmatischen Philosophie gehalten ist, führt das nächste Jahrzehnt (1755 bis 1766) Kant langsam, aber stetig zu dem Faustischen Bekenntnis: „Ich sehe, daß wir nichts wissen können!" Diesem Bekenntnis folgt aber nicht der Aufschrei „Das will mir schier das Herz verbrennen!", sondern die Mahnung: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere!" (1763) u. s. w. Dieser Mahnung entsprechend, sind die „Träume eines Geistersehers" u. s. w. abgefaßt, welche die Weltanschauung Kants in ihrer weiteren Entwicklung darstellen, ohne dabei den Anspruch zu erheben, daß die subjektiven Überzeugungen des Verfassers für andere verbindlich seien.

Diese Weltanschauung beruht im Grunde auf einem harmonischen Ausgleich der Ansichten von Leibniz bezw. Wolff und von Newton. Aus der Hypothese von der gegenseitigen Einwirkung aller materiellen Teilchen nach einem bestimmten Gesetze, dem Gesetze Newtons, folgt dessen großartige Weltmechanik, in welcher die Bewegungen der Planeten ebenso wie die körperlichen Vorgänge auf der Erde ihre sichere, der Erfahrung entsprechende Stellung finden; aus der Annahme von der freien Tätigkeit

aller Einzelwesen, welche Leibniz machte, folgt die Möglichkeit einer Freiheit des Willens, während doch dessen Handlungen innerhalb der räumlich-zeitlichen Welt dem Banne der Notwendigkeit unterliegen. Ein Ausgleich ist möglich, wenn man die Einzelwesen zugleich zu Bürgern zweier Welten macht, einer Welt der Freiheit und einer Welt des Naturgesetzes, und letztere als eine notwendige Spiegelung der ersteren in dem Einzelwesen ansieht; dabei kann das Prinzip der Verknüpfung der Einzelwesen nicht von diesen, so immerhin gebundenen Einzelwesen ausgehen, sondern nur von einem absolut freien Wesen, d. h. von Gott.

Bei allem Verzichte auf das zuversichtliche Scheinwissen der dogmatischen Philosophie findet sich doch in der Abhandlung vom Jahre 1766 eine Überzeugung, von welcher ein neuer Aufbau der Philosophie erfolgen konnte: die Metaphysik, welche bisher als Königin aller Wissenschaften gegolten hatte, wird hier als die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft bezeichnet. Damit erwuchs die Aufgabe, diese Grenzen wirklich zu bestimmen. Ihr wendet sich Kant zu mit seiner Dissertation für die Erlangung der ordentlichen Professur der Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg (1770). Diese Abhandlung knüpft schon mit ihrem Titel an die Zweiweltentheorie der „Träume“ an, denn sie handelt „Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt“. Eine kleine Schrift aus dem Jahre 1768, welche sich mit dem Raume beschäftigt, gab für die Auffassung der räumlich-zeitlichen oder sinnlichen Welt eine bestimmte neue Richtung, während es für die pneumatische oder Verstandeswelt bei dem Verzichte auf jede Erkenntnis blieb. Die Weltanschauung der „Träume“ wird hier von neuem entwickelt, und zwar ergibt sich dabei folgendes Bild: „Die Substanzen der Welt sind Wesen durch ein anderes; aber nicht durch verschiedene, sondern alle durch einen“. „Deshalb ist die Einheit in der Verbindung der Substanzen des Weltalls eine Folge ihrer Abhängigkeit aller von Einem“, und zwar ist „der Baumeister der Welt zugleich ihr Schöpfer“. Die Verbindung der Substanzen ist „vermöge der Erhaltung aller durch ein gemeinsames Prinzip notwendig“, die Welt ist „ein wirkliches Ganzes“, auch in „physischer“ Hinsicht. Der Verkehr der Substanzen stellt sich für den Menschen als räumlich-zeitliche oder sinnliche Welt dar, als Welt der Erscheinungen (Phaenomena), und demnach ist diese eine Art von Spiegelung der von Gott geschaffenen und erhaltenen

Welt der Substanzen, welche nicht erkannt, sondern nur gedacht (Nooumenon) werden kann.

„Die menschliche Seele wird von den äußeren Dingen nur soweit erregt, und die Welt steht ihrer Anschauung nur soweit ohne Ende offen, als sie mit allen anderen Dingen von derselben Kraft eines einzigen erhalten wird. Deshalb nimmt sie das Äußere nur durch die Gegenwart der gemeinsamen erhaltenden Ursache wahr; deshalb kann der Raum, welcher die allgemeine und notwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem sinnlich Erkannten ist, die erscheinende Allgegenwart genannt werden.“

„Da die Möglichkeit aller Veränderung und Folge, deren Prinzip, soweit es anschaulich erkannt wird, in dem Begriffe der Zeit enthalten ist, die Beharrlichkeit des Subjekts voraussetzt, dessen entgegengesetzte Zustände sich folgen, und da das, dessen Zustände fließend sind, nicht beharrt, wenn es nicht von einem anderen erhalten wird, so ist der Begriff der Zeit, als des einzigen Unendlichen und Unveränderlichen, in dem alles ist und beharrt, die erscheinende Ewigkeit der gemeinsamen Ursache.“

Die Dissertation vom Jahre 1770, bei deren Verteidigung Kant im 47. Lebensjahre stand, zeigt sonach wiederum die Weltanschauung, welche in den früheren Schriften zu Tage tritt. Neu ist die scharfe Unterscheidung von Stoff und Form, welche auch die kritische Periode Kants beherrscht: die Welt besteht dem Stoffe nach aus Substanzen, d. h. aus frei tätigen Einzelwesen (Leibniz), deren Verknüpfung (Form) eine von Gott geschaffene und erhaltene Nebenordnung (Newton) ist. Die Spiegelung der Welt der Substanzen in der Seele des Menschen ist dessen räumlich-zeitliche Welt, in welcher die Empfindungen als Wirkungen anderer Substanzen den Stoff bilden, während Raum und Zeit die Formen oder Verknüpfungsgesetze der Empfindungen sind.

Neu ist ferner die Wendung zum Subjektiven: „Da sonach das, was an der Erkenntnis sinnlich ist, von der besonderen Beschaffenheit der Person abhängt, inwiefern sie dieser oder jener Veränderung durch die Gegenwart von Gegenständen fähig ist, welche nach der Verschiedenheit der Person bei Verschiedenen verschieden sein kann, und alle Erkenntnis, welche von diesen persönlichen Bedingungen befreit ist, nur den Gegenstand betrifft, so erhellt, daß die sinnlichen Vorstellungen die Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber, wie sie sind.“

Da aber auch die Sinnwelt ihre Gesetze (Formen) hat, so ist die sinnliche Erkenntnis nicht, wie Leibniz meinte, verworren, sie kann vielmehr, wie die Geometrie zeigt, sehr deutlich sein, während die zeitgenössische Metaphysik, welche doch eine nichtsinnliche Erkenntnis sein soll, das Bild höchster Verworrenheit darbietet. Während von der anschaulich gegebenen Welt der Erscheinungen, wie die Arbeit Newtons zeigt, mit Hülfe der Verstandesbegriffe eine deutliche Erkenntnis gewonnen werden kann, führen die Verstandesbegriffe jenseit der Welt der Erscheinungen für den Menschen zu keiner vollen Erkenntnis, weil ihm die entsprechende (göttliche) Anschauung fehlt. Obwohl sie die Dinge geben, wie sie sind, muß sich der Mensch doch in bezug auf alles, was jenseit der Sinnwelt liegt, mit einer lediglich formalen Erkenntnis begnügen. Versucht er dieser Erkenntnis Leben einzuhauchen, so muß er zu seiner sinnlichen Anschauung greifen, welche dem Übersinnlichen nicht angepaßt ist, und dabei gelangt er im besten Falle zu einer symbolischen Erkenntnis der nooumenischen Welt.

In theoretischer Hinsicht würde man auf eine solche symbolische Erkenntnis verzichten können, aber die Fragen der Moral zwingen uns immer und immer wieder dazu, über die Welt der Erscheinungen hinauszugehen.

Die Dissertation vom Jahre 1770 bringt also den Grundsatz der neuen Metaphysik, welche als Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft auftreten will: jede echte Erkenntnis ist anschaulich-logische Erkenntnis. Zugleich stellt sie aber die Aufgabe, eine solche Metaphysik nun wirklich herzustellen. Es verging ein volles Jahrzehnt, ehe der grundlegende Teil dieser neuen Wissenschaft unter dem Titel „Kritik der reinen Vernunft" erscheinen (1781) konnte, und wir ersehen namentlich aus dem Briefwechsel Kants mit seinem Freunde Marcus Herz, welcher bei der Verteidigung der Dissertation vom Jahre 1770 zu den Opponenten gehört hatte, welche Schwierigkeiten (Theorie des Gegenstandes u. s. w.) der Lösung dieser Aufgabe erwuchsen.

Daß sich Kants Weltanschauung in diesem Zeitraume im Grunde irgendwie geändert hätte, wird durch nichts bezeugt oder auch nur wahrscheinlich gemacht. Die Welt der Substanzen (Nooumenon), welche auch als die Welt „der Dinge an sich" bezeichnet wird, beschäftigt Kant nach wie vor auf das lebhafteste, aber die Ausbeute, die sie in theoretischer Hinsicht für eine

Erkenntnis bietet, erscheint ihm immer geringer. Darum tritt die Sinnenwelt in den Vordergrund der theoretischen Betrachtungen, während der Welt der Dinge an sich erst durch die Kritik der praktischen Vernunft ihr altes Recht wiedergewonnen wird.

Der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (1781) folgten die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, welche als Wissenschaft wird auftreten können" (1783), ferner die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" (1785) und die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786) und endlich die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1787), an welche sich die „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) und die „Kritik der Urtriebkraft" (1790) anschließen, und „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793).

Alle diese grundlegenden Werke und ebenso die späteren, welche deren Inhalt teils erläutern und teils weiter ausführen, bezeugen, daß Kant die Weltanschauung seiner früheren Jahre durchaus festgehalten hat, aber auch, daß er peinlich bemüht war, selbst den leisesten Verdacht einer Anpreisung seiner subjektiven Überzeugungen zu vermeiden. Ihn schreckte das Vorbild der alten zuversichtlichen Metaphysik, deren Scheinwissen er ja durch seine Kritik für immer vernichtete, und es ist nur zu erklärlich, daß er es sorgsam vermied, subjektive Überzeugungen als allgemeingültig hinzustellen, d. h. seinen Glauben als Wissen auszugeben.

Diese Absicht tritt in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft am schärfsten hervor, aber die Erfahrung, welche Kant mit dieser Darstellung machte, veranlaßte ihn, in den folgenden Schriften und im besonderen auch in der zweiten Auflage der Kritik mehr von seiner Weltanschauung durchblicken zu lassen, als in jener ersten Auflage. Hatte man doch in ihm, der sich bei jeder Gelegenheit fast mit einer gewissen Nervosität gegen den Idealismus Berkeleys gewandt hatte, auf Grund jener ersten Auflage einen Anhänger von dessen Weltanschauung sehen wollen (vergl. Anhang zu den Prolegomena) und bei ihm, der „das fruchtbare Bathos der Erfahrung" für seinen Platz erklärte, einen „transzendenten oder höheren Idealismus" gefunden.

Der Unterschied der beiden Auflagen der Kritik, auf den zuerst Schopenhauer so energisch aufmerksam gemacht hat, ist vorhanden, er besteht aber, von formalen Änderungen abgesehen, lediglich in dem Umstande, daß Kant in der ersten Auflage den

unbeweisbaren Glaubensgrund seines Systems stark zurücktreten läßt, während er in der zweiten Auflage seine gesamte Weltanschauung durchblicken läßt.

Kants Thema lautet: „Kritik des Vernunftsvermögens in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag“; dieses Thema fordert nicht, daß Kant seine Weltanschauung, soweit sie auf subjektiver Gewißheit beruht, entwickelt, es verbietet dies aber auch nicht.

In beiden Auflagen weist Kant darauf hin, daß „nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt, und auch dieser wiederum nur in seiner Erkenntnis a priori“ den Gegenstand seiner Untersuchung bildet, und ebenso die Anschauung a priori, welche sich stets auf die räumlich-zeitliche Welt bezieht.

Eine theoretische Erkenntnis der übersinnlichen Welt wäre für den Menschen nur möglich, wenn er eine nicht-sinnliche (intellektuelle) Anschauung hätte neben seiner sinnlichen, welche sich mit den reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) ebenso zu einer übersinnlichen Erkenntnis verbände, wie diese sich mit der sinnlichen Anschauung zu einer Erkenntnis der Sinnenwelt tatsächlich verbinden.

Da dem Menschen aber eine solche nicht-sinnliche Anschauung fehlt, so führen alle Bestrebungen nach einer nicht-sinnlichen Erkenntnis gewissermaßen immer in einen leeren Raum, ja diese Bestrebungen reichen nicht einmal aus, um uns die Existenz einer nicht-sinnlichen Welt, einer Welt von Substanzen oder Dingen an sich auch nur wahrscheinlich zu machen.

Mit Hülfe der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) hatte die Metaphysik des Scheinwissens jenseit der Sinnenwelt ihre rationelle Psychologie, ihre rationelle Kosmologie und ihre rationelle Theologie aufgebaut, und dieses Scheinwissen nahm den Raum ein, der dem Glauben gebührte. Darum muß jeder Versuch, mit Hülfe der Kategorien die Sinnenwelt zu überfliegen, schon im ersten Keime erstickt werden, darum muß immer und immer wieder darauf hingewiesen werden, daß in theoretischer Hinsicht eine übersinnliche Welt weder gefordert wird noch erreichbar ist, obschon ihre Möglichkeit zugestanden werden muß.

Nur an einer Stelle im Ganzen unserer Erkenntnis findet sich ein Hinweis auf eine solche Welt, insofern nämlich der Rohstoff der Sinnenwelt, d. h. der Inhalt unserer Empfindungen

uns als etwas schlechthin Gegebenes erscheint, das uns aufgezwungen wird; aber dieser Hinweis genügt nicht, um irgend eine Aussage über das zu machen, was etwa hinter der Empfindung steht, denn dazu müßten wir von der Empfindung aus mit der Kategorie der Substanz oder der Kategorie der Kausalität u. s. w. in die Welt des Übersinnlichen eindringen, wir kommen aber dabei nur ins Leere. Demgemäß lesen wir u. a. in beiden Auflagen der Kritik: „Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objektiven Gebrauches aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden und, wenn wir von der letzteren abstrahieren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgend ein Objekt". „Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nicht-sinnlichen Anschauung . . ., so müssen Nooumena in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden: da sie dann nichts anderes sagen, als daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloß auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung, und also auch für Dinge als Objekte derselben, Platz übrig ist. Aber alsdann ist der Begriff eines Nooumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei". „Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit auch nicht positiv erweitern und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Nooumena annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben". „Der Begriff des Nooumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidliche mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied paßt, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibt."

„Die Kritik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihm als

Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff auszuschweifen".

Unter den denkbaren Gegenständen von übersinnlichem Charakter haben nun aber drei insofern eine besondere Bedeutung, als sie unsere Erkenntnis der Sinnwelt einem gewissen letzten Abschlusse zuführen. Diese drei Gegenstände, welche Ideen genannt werden können, entsprechen den drei Gebieten der alten Metaphysik, sie lassen sich als Seele, Welt und Gott bezeichnen. Ob diesen Worten irgend etwas Reales entspricht, bleibt im Gebiete der theoretischen Vernunft völlig offen. Gleichwohl muß ich zugeben, daß sich die in der Erfahrung gegebene Gesamtheit meiner geistigen Regungen mir befriedigender darstellt, wenn ich sie als Äußerungen eines Einzelwesens auffasse. Ebenso muß ich eingestehen, daß das Bild des Alls harmonischer wäre, wenn ich der mir gegebenen sinnlich-räumlichen Welt einen substanziellen Hintergrund zubilligte. Endlich muß ich anerkennen, daß für mich selbst und für meine Welt in der Annahme eines Schöpfers und Erhalters ein letzter Ruhepunkt gegeben wird. Obwohl ich weiß, daß jeder Versuch, diese Ideen in bestimmter Weise existierend zu denken, mich in alle Wirren der alten Metaphysik zurückwirft, so muß ich sie doch in ihrer Unbestimmtheit als regulative Prinzipien für den Abschluß meiner gesamten Erfahrung hinnehmen.

Demgemäß lesen wir, wieder in beiden Auflagen der Kritik, beim Abschluß der transzendentalen Elementarlehre: „So enthält die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben soweit hinausrücken, die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht und sie für konstitutive Prinzipien transzendentaler Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dreier Elemente Erkenntnisquellen a priori,

hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher für uns nichts als leerer Raum ist."

Daß damit noch nicht das letzte Wort gesagt ist, folgt für den, welcher der Entwickelung Kants nachgegangen ist, schon aus dem einen Umstande, daß die von ihm so oft gestreiften Fragen der Sittlichkeit bisher noch keine Behandlung gefunden haben. Alles, was in dem ersten Teile der Kritik gegeben ist, bezieht sich auf die Vernunft in theoretischer (oder in spekulativer) Hinsicht, während die Forderungen der praktischen Vernunft noch ausstehen. Demgemäß finden wir in der Methodenlehre, und zwar in dem Abschnitte „Die Disziplin der reinen Vernunft in Hypothesen" in beiden Auflagen den Hinweis: „Es wird sich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der bloßen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre". „Dort ist sie also im Besitze, dessen Rechtmäßigkeit sie nicht beweisen darf, und wovon sie in der Tat den Beweis auch nicht führen könnte."

Den Verkündigern eines solchen, auf die Forderungen der praktischen Vernunft gestützten, im Gebiete der theoretischen Vernunft allerdings zweifelhaften übersinnlichen Besitzes ruft Kant zu: „Zu euerer vollständigen Rüstung gehören nun auch die Hypothesen der reinen Vernunft, welche, ob zwar nur bleierne Waffen (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind), dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch also wider die (in irgend einer anderen nicht spekulativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufstößt: daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung, als Zerrüttung unserer Geisteskräfte bloß als

verschiedene Modifikation unserer Organe zu beweisen scheine, so könnt ihr die ganze Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmt, unser Körper sei nichts, als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauches euerer Erkenntniskraft und der Anfang des Intellektuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloß restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren und der körperlichen Beschaffenheit beweise nichts für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zustande unserer Organe."

Gegen andere gegnerische Einwürfe empfiehlt Kant seinen Glaubensgenossen ferner die Hypothese: „Daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnwelt ein bloßes Bild sei, welches unsrer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt, und, wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe: daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen werden, mit welchen unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erscheinungen) aufhören werde u. s. w."

Dazu bemerkt Kant noch: „Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind also reine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden".

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Kant hier auf die Anschauungen zurückgreift, zu denen er sich in den „Träumen" bekannt hatte, er empfiehlt sie, seinem jetzigen erkenntnis-theoretischen Standpunkte entsprechend, als transzendentale Hpothesen, während er zugleich allerhand anderen windigen Hypothesen energisch entgegentritt.

Das Bild der Kantischen Weltanschauung vollendet sich durch die bekannte Rechtfertigung der Ideen „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ aus den Forderungen des unbedingt gebietenden moralischen Gesetzes. Dieses verlangt zunächst, seinem „Du sollst“ entsprechend, daß der Wille des Menschen, dessen Handlungen in der räumlich-zeitlichen Welt dem Naturgesetze unterliegen, eine übersinnliche Freiheit hat, und es verlangt ferner zu seiner vollen Realisierung eine „intelligibele Welt unter einem weisen Urheber und Regierer“.

So kommt Kant zu dem Schluß: „Ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen“. Dem entspricht das Bekenntnis: „Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß ich, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebensowenig besorge, daß mir der erste jemals entrissen werden könne“.

Kant endet also mit „zwei Glaubensartikeln“, zu denen auch wohl „der gemeine Verstand“ hätte kommen können, „ohne darüber die Philosophen zu Rate zu ziehen“. So ist die Natur „in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen, und die höchste Philosophie kann es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen“.

Dies ist die Weltanschauung Kants, welche aus seiner Kritik der reinen Vernunft, und zwar aus beiden Auflagen, hervorleuchtet.

Die Schriften, welche der Kritik (1781) gefolgt sind, zeigen dasselbe Bild. Von besonderer Bedeutung sind, abgesehen von den großen Werken, noch die Streitschrift gegen Eberhard und die Preisschrift für die Berliner Akademie; in ersterer (1790) setzt er sich mit seinem Hauptgegner auseinander, in letzterer (1791) berichtet er über seine eigenen Leistungen vor einem hohen wissenschaftlichen Gerichtshofe.

Aus allen diesen Werken geht hervor, wie auch durch alle übrigen Zeugnisse bestätigt wird, daß Kant sein ganzes Leben hindurch an eine übersinnliche Welt geglaubt hat: sie

war ihm stets ein von Gott geschaffenes und von Gott erhaltenes Reich ewig-freitätiger Wesen, die unter einander im Verkehre stehen.

Unter gewissen, uns unbekannten Bedingungen treten Glieder dieses Reiches in den Zustand ein, den wir als irdisches Leben bezeichnen, begrenzt durch Geburt und Tod, ohne daß sie damit doch aufhören, jener übersinnlichen Welt anzugehören.

Während Kant in der vorkritischen Periode die Existenz dieser übersinnlichen Welt für mehr oder minder theoretisch beweisbar hielt, in Übereinstimmung mit der älteren und mit der zeitgenössischen Metaphysik, überzeugte er sich in seiner kritischen Epoche davon, daß alle derartigen Beweise keine Kraft haben.

So erwuchs ihm die Doppelaufgabe, das vermeintliche Wissen von der übersinnlichen Welt zu zertrümmern, um Platz für den Glauben zu schaffen, und das wirkliche Wissen von der sinnlichen Welt zu sichern.

Indem er, dem „Cogito“ von Descartes folgend, von der Tatsache des menschlichen Bewußtseins ausging, gelang es ihm, die Empfindungen als den Stoff der Sinnwelt von deren Formen „Raum und Zeit“ zu sondern und diesen auschaulichen Elementen die logischen zur Seite zu stellen, die Kategorien, durch welche die Gegenstände der räumlich-zeitlichen Welt in ihrer gegenseitigen Verknüpfung gebildet erscheinen. Hiermit rechtfertigte Kant als Erkenntnis-Theoretiker das Wissen von der Sinnenwelt, welches namentlich in der glänzenden Leistung Newtons vorlag.

Zugleich aber zeigte Kant dabei, daß keine theoretische Erörterung aus dieser Bewußtseinswelt heraus führt und daß jeder Versuch, das Übersinnliche zu fassen, zu den endlosen Streitigkeiten führen muß, welche sich in der Metaphysik spiegeln. Indem also Kant durch seine Kritik einerseits die theoretische Erkenntnis der räumlich-zeitlichen Welt sicherte und alle drüber hinausgehenden theoretischen Erkenntnisversuche als Scheinwissen kennzeichnete, schuf er gewissermaßen hinter dem Wissen einen Platz für den Glauben.

Daß dieser Platz nicht leer bleiben kann, zeigt zunächst der eigentümliche Charakter der Empfindung, welche uns als ein Gegebenes gegenübertritt, während wir sonst beim Aufbau und bei der Durchmusterung unserer Sinnenwelt zum mindesten den Schein einer eigenen Tätigkeit inne werden. Faßt man diese Tätigkeit durch einen Glaubensakt als eine freie Tätigkeit auf,

so weist die Empfindung auf ein Fremdes hin, das dieser Tätigkeit gegenübertritt, auf ein jenseit unserer Sinnenwelt gelegenes, uns im übrigen unbekanntes Etwas. So ist die Empfindung tatsächlich (vgl. die Streitschrift gegen Eberhard) die Brücke aus der Sinnenwelt in die übersinnliche Welt, aber man kann am anderen Ufer nicht weiter bauen, weil alles Material für einen solchen Bau fehlt.

Für seinen Glauben an ein freitätiges Ich fand Kant, abgesehen von seinem religiös-ethischen Gefühle und abgesehen von der Autorität von Leibniz bezw. Wolff, eine Bestätigung in der glänzenden Übereinstimmung des Naturlaufes und der Gesetze, welche der Menschengeist (Newton) in bezug auf ihn aufgestellt hat. Nur, wenn der Menschengeist sich seine Sinnenwelt nach seinen Gesetzen aus den gegebenen Empfindungen aufbaut, ist er imstande, die Gesetze des Naturlaufes aus diesem wieder abzulesen.

So schafft sich das Ich, welches als ewig-freitätiges Wesen einer übersinnlichen Welt angehört, während seines irdischen Lebens nach seinen Gesetzen aus den Empfindungen, welche ihm in dem Verkehr mit anderen Wesen zufließen, seine räumlich-zeitliche Welt, deren Erscheinungen ohne Ausnahme durch eine naturgesetzliche Notwendigkeit gebunden sind. Auch die Handlungen des Ich, soweit sie in der Sinnwelt zu Tage treten, unterliegen dieser Notwendigkeit, und nur das unbedingt gebietende Sittengesetz mit seinem „Du sollst“ erinnert den einzelnen an seine wahre Heimat. Diese Erinnerung genügt aber, um den Glauben an die übersinnliche Welt drauf zu gründen.

Ob man mit Kant ein unbedingt gebietendes Sittengesetz als Tatsache anerkennt, und ob man im Falle dieser Anerkennung die praktische Begründung des Glaubens an eine übersinnliche Welt mit Rücksicht auf die Forderungen des Gesetzes und deren so mangelhafte Erfüllung in der Sinnenwelt für bindend hält, das sind selbstverständlich überaus wichtige Fragen, deren Beantwortung aber außerhalb des Rahmens unseres Themas liegt.

Hier sollte nur der Glaubensgrund des Kantischen Systems aufgezeigt werden, und zwar in seiner Beziehung zu den kritischen Leistungen des großen Philosophen, welche einerseits Wissens-Gewißheit bieten und andererseits Platz lassen für Glaubens-Gewißheit.

Dieser Glaubensgrund steht in enger Verwandtschaft mit dem Glaubensgrunde der deutschen Mystik, die als Philosophia

teutonica auftrat. Daß Zeit und Raum zwar charakteristische Bestandteile der diesseitigen Welt sind, daß sie aber für die jenseitige Welt nichts bedeuten, ist die herrschende Ansicht der deutschen Mystik, und diese Ansicht findet zunächst in Leibnizens Theorie des Raumes und dann in Kants Theorie der Sinnenwelt ihre Begründung. In ihrem Innern fühlen die deutschen Mystiker den Einfluß der jenseitigen Welt, in die sie sich schon in diesem Leben zu versenken streben, sie suchen sie nicht im Innern der Erde (Hölle) oder jenseits des Mondes (Himmel) oder sonst wo in der Welt der Zeit und des Raumes. Darum blieb das Jenseits der Mystiker unerschüttert, als das Jenseits der Kirche durch die Naturforschung zertrümmert wurde. Wenn es aber möglich ist, sich schon in diesem Leben in das Jenseits zu versenken, so muß die Seele auch während ihres irdischen Lebens zugleich der jenseitigen Welt angehören. Demgemäß lehrt auch Jacob Böhme, in dessen Geiste die deutsche Mystik der Vergangenheit zusammenfloß, um aus ihm wieder für die Zukunft auszustrahlen: „Es gibt kein Einfahren und Ausfahren der Seele bei Geburt und Tod, es gibt nur ein Einwenden des Willens, entweder in Gottes Liebe oder in Gottes Zorn“.

Von Jacob Böhme führt aber der Weg über Leibniz und über den älteren (gesunden) Pietismus unmittelbar zu Kant: Wir wissen, daß seine religiös-ethische Erziehung durchaus im Sinne des zeitgenössischen Pietismus geleitet wurde und daß Leibniz bezw. Wolff einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Verbindet sich für eine so religiös-ethische Persönlichkeit, wie es Kant während seines ganzen Lebens war, die Überzeugung von der Berechtigung einer die *ganze* Sinnenwelt umspannenden Naturforschung, wie sie zum ersten Male durch Newton erstand, da tritt für diese mit Sicherheit die Frage auf: Wie kann man den religiös-ethischen Bedürfnissen gerecht werden, obwohl die Welt, welche alle Körper umfaßt, auch die Körper der Lebewesen, einschließlich des Menschen, ein großes Ganzes ist, in dem allgemeine und notwendige Gesetze herrschen?

Diese Frage, welche für Kant tatsächlich während seines ganzen Lebens das Treibende in seiner philosophischen Arbeit ist, fordert bei ihm eine bestimmte Antwort, welche *seinem*, auf der Linie der deutschen Mystik liegenden, Glauben entspricht. Ein unumstößlicher Artikel dieses Glaubens war die Überzeugung, daß der Mensch im Grunde seiner Natur ein *frei-tätiges*

Wesen ist, daß also seine Handlungen, wie es im Sprachgebrauche der Kritik heißt, durch Kausalität aus Freiheit bestimmt sind. Anderseits war er der Überzeugung, daß diese Handlungen, soweit sie in der Sinnenwelt zu Tage treten, dem Naturgesetz unterliegen, daß sie also, wie es im Sprachgebrauche der Kritik heißt, hier durch Kausalität aus Notwendigkeit bestimmt erscheinen.

So ergibt sich für Kant die grundlegende Frage: Wie kann der Mensch frei sein, wenn seine Handlungen in der Sinnenwelt notwendig erscheinen?

Die Antwort[1]) gibt die Kritik der reinen Vernunft, und zwar im Rahmen der Weltanschauung, welche für Kant auf seinem mystischen Glaubensgrunde erwachsen war, von dem u. a. die „Träume" u. s. w. Zeugnis ablegen, der aber auch in den kritischen Schriften deutlich hindurchschimmert.

---

[1]) Vergl. hierzu ferner meine Abhandlungen „Kant . . . . und kein Ende?", Braunschweig 1894 und „Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Dinge-an-sich bei Imanuel Kant", Braunschweig 1904.

Die Deutsche Gesellschaft in Bern und ihre Nachfolgerinnen im 18. Jahrhundert.

Von
Wolfgang Friedrich von Mülinen, a. o. Professor in Bern,
Oberbibliothekar der Stadtbibliothek von Bern.

Mit der Trennung der Schweiz vom Deutschen Reiche ging eine Annäherung an Frankreich Hand in Hand, und die politischen Bündnisse mit diesem Lande erzeugten in natürlicher Weise, vorzüglich durch die zahlreichen Truppen, die in französischen Diensten standen, eine geistige Verbindung. Diese mußte sich besonders in Bern fühlbar machen, das an der Sprachgrenze liegt, und dessen Landschaft fast zur Hälfte französisch redete. Wir wissen, daß schon im 15. Jahrhundert seine Magistrate in verschiedenen Sprachen bewandert waren, und seit der Eroberung des Waadt gehörte die Kenntnis des Französischen fast zu den unerläßlichen Dingen. Es hatte dies zur Folge, daß der Gebrauch und die Kenntnis einer reinen deutschen Sprache mehr und mehr zurückgingen. Unter Ludwig XIV. erreichte der französische Einfluß seinen Höhepunkt. Aber die Machtstellung Frankreichs wurde so drohend, daß ein Umschwung eintrat und seit dem Beginn des spanischen Erbfolgekrieges eine immer stärkere Partei den französischen Einfluß bekämpfte.

Dies zeigte sich nicht nur im politischen Leben. Einem vereinzelten Versuche, Bern dem deutschen Geistesleben zu erhalten, begegnen wir schon kurz zuvor. Die Sprachgesellschaften, die in Deutschland erstanden und die Überlieferungen der italienischen Akademien aufnahmen, fanden auch in der Schweiz Anhänger. Wie die Deutschgesinnte Genossenschaft des Philipp von Zesen in Bern bekannt geworden ist, wissen wir nicht, aber es steht fest, daß er hier seine offenkundigen Verehrer hatte in den gelehrten und in den vornehmen Kreisen.[1])

Zu Ende des 17. Jahrhunderts verfaßte Beat Ludwig von Muralt seine Lettres sur les Français et les Anglais. Auf seinen Reisen hatte er die Sitten der beiden Völker kennen gelernt; er schilderte nun die Mängel und Gefahren der französischen Art,

---

[1]) Näheres hierüber in den M C G. Bd. V (1896), S. 117 f.

allerdings noch in der Sprache derer, die er bekämpfte. Er war nicht der einzige, der seine Vorbilder in England suchte und fand. Das Inselreich fing an auf dem Kontinent bekannt, seine Literatur bewundert zu werden, und die ernste Art, wie sie in den „moralischen Wochenschriften“ zum Ausdrucke kam, fand vorzüglich Freunde und Nachahmer.

So gaben 1721 in Zürich Bodmer und Breitinger die „Discourse der Mahlern“ heraus; als Maler der Sitten wollten sie das Schlechte tadeln und Besseres einführen. Ihrem Beispiele folgten noch im gleichen Jahre literarisch gesinnte Männer in Deutschland sowohl als in der schweizerischen Heimat.

In Bern bildete sich eine Neue Gesellschaft, die nach dem Muster des englischen Spectators und der zürcherischen Diskurse ein „Freytagsblättlein“ herausgab. In gleichem Sinne, aber gefälligerer Art verfolgte es denselben Zweck, und so kam es, daß die kleine Wochenschrift, von der in Bern jedermann sprach, sich größerer Beliebtheit erfreute und länger bestand. Namentlich in Frauenkreisen fand sie großen Beifall, so daß die Neue Gesellschaft das 2. Bändchen „dem Galanten Geist- und Tugendreichen Frauenzimmer der Stadt Bern“ widmete, ja daß das Freytagsblättlein den Beinamen Gazette des Dames erhielt.

Die Gebrechen der Zeit an den Tag zu legen, den Weg zur frühern Sitteneinfalt zu weisen, machten sich die Herausgeber zur Aufgabe. Dem Rufe: Zurück zur Natur! der leise von ihnen angestimmt wurde, gab bald Hallers Lied von den Alpen ein lautes Echo. Wer die jetzt selten gewordenen Bändchen durchblättert, stößt sich vielleicht an den heute unmodisch gewordenen moralischen Betrachtungen. Aber manches wird bei genauerem Lesen besser verstanden, zumal von dem Kenner der örtlichen Verhältnisse, und wie vieles ist heute noch so wahr wie zu jener Zeit! Erkenntnis und Offenheit zeichnen das Freytagsblättlein aus und sichern ihm unter den gleichartigen Schriften einen hervorragenden Rang.

An der Spitze des Unternehmens stand Johann Georg Altmann[1]) (1695—1758), Beflissener der Theologie, die er seit langem so gerne mit einem klassischen Fache vertauscht hätte,

---

[1]) R. Ischer, J. G. Altmann, die Deutsche Gesellschaft und die moralischen Wochenschriften in Bern (Neujahrsblatt der Literarischen Gesellschaft Bern auf das Jahr 1903). M. Krebs, das Berner Freitagsblättlein (Neues Berner Taschenbuch auf das Jahr 1903).

eine eifrige, pedantisch-gelehrte, selbstgefällige Natur. Seine Mitarbeiter kennen wir nicht. Wir wissen bloß, daß die Neue Gesellschaft aus acht Mitgliedern bestand, die sich wöchentlich versammelten; jedes wählte zwei Korrespondenten, deren Namen aber nicht genannt zu werden brauchten. Es waren junge Leute, deren Werk in Bern überraschte und in Zürich als Konkurrenz mit Hohn und Tadel verfolgt wurde.

Daß in Bern eine Zeitung in deutscher Sprache erschien, war neu — das gleichzeitige Politische Journal war französisch —, war so fremdartig, daß eine Entschuldigung für nötig galt. Man möge zu gut halten, „daß wir uns unserer Mutter-Sprach bedienen, als welche, unserem Vermuthen nach, eben so wol zu dergleichen Schreib-Arth kan gebraucht werden, als die Frantzösische, wann man sich nur wolte angelegen seyn lassen, sie so wol als eine andere außzuüben.“ Ein „Redrecht“ unterzeichneter Discurs kommt darauf zurück, indem er die Mischung mit dem Französischen verspottet und die Weglassung bäurischer Ausdrücke verlangt.

Am 7. November 1721 war das erste Freytagsblättlein erschienen; zwei Jahre später ging es ein, um 1724 noch eine kurze Fortsetzung zu erleben. Zehn Jahre später erschien „Der Teutsche Bernerische Spectateur“, der seine Nummern auch unter dem Titel Bernisches Freytagsblättlein herausgab. Altmann, im gleichen Jahr zur ersehnten Professur der Eloquenz befördert, und froh, die Landpfarrei, die er seit kurzem bekleidete, mit der Stadt vertauschen zu können, war wieder der Herausgeber. Den jungen Haller unter dem Namen Alethäus als seinen Mitarbeiter zu finden, kann nicht überraschen; 1732 waren seine Gedichte erschienen, deren ernster Inhalt, deren deutsche Sprache ganz nach dem Herzen der Bernischen Sozietät waren. Ohne die Ermutigung des Schultheißen Isak Steiger und seines Sohnes Franz Ludwig hätte Haller die Veröffentlichung der Gedichte wohl nicht gewagt, die so ungemeines Aufsehen erregten, die eine neue Zeit der deutschen Literatur einleiteten. Die Freunde in Zürich bezeugten das größte Gefallen, und sie wußten den großen Kunstrichter in Leipzig, Gottsched, so für Haller zu gewinnen, daß er ihn zum Ehrenmitgliede der „Deutschen Gesellschaft“ ernennen ließ.

„Schweizerische“ Gedichte hatte Haller sie genannt, weil er sich bewußt war, daß sie manch einen Ausdruck oder eine Wendung

enthielten, die in Deutschland ungewohnt war. Wie er später daran änderte und feilte, ist bekannt.

Wenn sich der „Spectateur“ auch nicht lange hielt, so rastete Altmann nicht, und indem er jene sprachreinigende Richtung hervorhob, die sich schon im Freytagsblättlein gezeigt hatte, unternahm er es, nach dem Muster der Deutschen Gesellschaft in Leipzig, in Bern eine Deutsche Gesellschaft zu gründen.

Ein junger Geistlicher, Gabriel Hürner, wurde dabei seine beste Hülfe. Um so eifriger ging er auf Altmanns Pläne ein, als er in den literarischen Kreisen nicht fremd war. Mit Bodmer stand er in Verbindung und bei dem Abte Mosheim in Helmstedt, dem Präsidenten der Leipziger Deutschen Gesellschaft, hatte er studiert. Nach deren Beispiel entwarf er ein Programm, in dem er Zweck und Ziel der neuen Gesellschaft erklärte und ihre Daseinsberechtigung nachwies.

Der Gedanke fand viel Anklang, und aus geistlichen und weltlichen Kreisen wurde ihm rege Unterstützung zu teil. Meist — und namentlich anfangs — waren es junge Leute im Alter von ungefähr zwanzig bis dreißig Jahren, die Altmann um sich scharte.

Da waren neben Hürner der zweiundzwanzigjährige Professor der Eloquenz Johann Friedrich Kirchberger, der spätere Münsterpfarrer Johann Jakob Wolf, der Inselprediger Uriel Freudenberger, bekannt als der Verfasser der ersten Streitschrift gegen die Legende von Wilhelm Tell, und von Laien: Daniel Tscharner, Schultheiß im „Äußern Stande“, jener Vorschule der Regierung, später Landvogt zu Nyon, Alexander Ludwig von Wattenwyl, der Historiker, hernach Landvogt zu Nidau (derselbe, der den des Hochverrats angeklagten Henzi zu verteidigen hatte), der Seckelschreiber und spätere Ratsherr Johann Friedrich Freudenreich, Tscharners Schwager Albrecht Herbort, ein besonderer Freund Hallers, und endlich Friedrich von Sinner von Lenzburg.

Dieser zieht verdienterweise unsere Aufmerksamkeit auf sich. 1713 geboren, bezog er früh die Universität Marburg und kehrte nach dreijährigem Studium heim als ein Verehrer Wolffs, ein gescheiter Kopf, der für jeden neuen Gedanken Interesse hatte, aber praktisch-spekulativ und von außerordentlichem Gedächtnis. Seine Laufbahn war eine glänzende: „Der Burgern“, d. h. Mitglied des (Großen) souveränen Rats wurde er 1745,

Landvogt nach Interlaken 1750, Mitglied des (Kleinen) Rats 1761, Venner 1766, Teutsch-Seckelmeister 1767, und Schultheiß, als welcher er den hohen Orden vom Schwarzen Adler erhielt, 1771; gestorben ist er im Jahre 1791.

Keiner literarischen Bewegung seiner Zeit stand er fern; er nahm Wieland als Präzeptor seiner Kinder in sein Haus, war mit Voltaire, wahrscheinlich auch mit Rousseau persönlich bekannt und sah wohl auch Goethe bei sich, als dieser 1779 den Herzog Carl August begleitete und ein Empfehlungsschreiben an Sinners Sohn, Wielands Zögling, mitbrachte. „Von diesen Weltlichen", rühmt Hürner, „haben wir die trefflichsten von ungefähr unserm Alter, die man gewünscht hat, und das solche Leute, die den größten Weg in der Republik machen werden."

Ende Januar 1739 hatte sich die Gesellschaft ihre Verfassung gegeben und die erste Sitzung abgehalten, die von Altmann mit einer Rede vom guten Geschmack in der Beredsamkeit eröffnet worden war. Das Präsidium mußte er indessen, vielleicht bloß zum Scheine, einem der Weltlichen, Freudenreich, abtreten.

Eine doppelte Aufgabe hatte sich die Gesellschaft gestellt: Das Deutsche, das in Bern gesprochen wurde, sollte von dem ganzen Ballast der eingedrungenen französischen Wörter gereinigt und mit guten Ausdrücken bereichert, die Wortfolge geschliffen werden; außerdem galt es, gute Schriften bekannt zu machen, um den Geschmack der Landsleute zu bessern und zu heben. Der Zweck war also nicht nur ein sprachlicher, sondern, wie es ebenfalls schon bei der Gesellschaft des Freytagsblättleins der Fall gewesen, auch ein ethischer.

Nachdem Hürners Brief über den Anfang der Deutschen Gesellschaft veröffentlicht worden ist, dürfte es von Interesse sein, bekannt zu geben, was Friedrich von Sinner in späteren Jahren in seinen Denkwürdigkeiten darüber schrieb:

„Vor allem aus sanctionirten wir unsere Gesetze, hernach kauften wir — durch gemeinsamen Zuschuß — die zu unserer Arbeit nothwendigsten und nützlichsten Bücher, welche Sammlung in Folge von uns Weltlichen durch Schenkungen nahmhaft vermehrt wurde. Unsere Versammlungen wurden auf jeden Mittwoch Nachmittag von 2—6 Uhr angesetzt und in der Insel bey Herrn Freüdenberger gehalten, wo auch unsere Bibliothek und eigene Schriften aufbehalten wurden. Anfänglich übten wir uns in Übersetzungen, hernach nach jedes Willkuhr in Reden,

Dissertacionen und dergleichen. So ein jeder in seiner Kehre verfertigte. Solche wurden zuerst der Censur eines der geschicktesten Mitgliedern, hernach in der Versammlung der Beurtheilung aller übrigen underworfen, alle Fehlerhafften Stellen nach dem Mehr der Stimmen verbessert und bey diesen Beurtheilungen sowohl die Sprach- als Wohlredenheits-Regel, nach dem Geschmacke der besten deütschen Sprachlehrer dieser Zeiten in ihren Quellen zu Rahte gezogen. So wurden Wir alle underrichtet und auch angewöhnt auch zu Hause durch gut ausgewählte Lecturen uns zu üben. Nicht minder wurden auch in denen Versammlungen gute neue Werke öffentlich gelesen, darüber disserirt und allso je einer von dem anderen belehrt. Man übte sich auch nach dem Gebrauche aller solchen Gesellschaften, bey frischen Anemmungen (deren in Folge der Zeit verschiedene geschahen), Beförderungen und anderen Vorfällen, Reden und Discoursen aufzusetzen, die nach geschehener Verlesung ebenfalls wie oben beurtheilt und verbessert wurden. Man correspondierte auch mit anderen deütschen Gesellschaften in Deütschland und in der Schweytz. Kurtz, wir liessen uns diese nützlichen und nöhtigen Beschäftigungen verschiedene Jahre hindurch sehr eifrig angelegen seyn."

An eine bestimmte Zahl von Mitgliedern war die Gesellschaft nicht gebunden und gern öffnete sie Gesinnungsgenossen ihren Kreis. Es verging gar nicht lange Zeit, bis sich neue Mitglieder meldeten, diesmal Männer, die schon dem souveränen Rate angehörten. Offenbar sah man in Regierungskreisen die Gesellschaft gerne und war von ihrer Nützlichkeit überzeugt.

Jener Franz Ludwig Steiger von Allmendingen, Ihrer Gnaden des Herrn Schultheißen Sohn, den wir als aufmunternden Freund Hallers bereits kennen gelernt haben, war einer der ersten. Er wird uns als ein gelehrter, witziger und talentvoller Epikuräer geschildert, der viel Ansehen genoß. Er war der Vorsteher der Stadtbibliothek und erreichte, als er diese Stellung verließ, daß Haller sein Nachfolger wurde. Seine Wahl zum Schultheißen des äußeren Standes war angetan, ihm eine große Laufbahn zu eröffnen, und in der Tat gelangte er später zur Würde eines Teutsch-Seckelmeisters (des obersten Finanzbeamten des deutschen Gebietes des Staates Bern). Die anderen waren: Johann Rudolf von Mülinen, ein gebildeter, wohlredender Mann von hohem Verstande, wie der Dekan Gruner schreibt, eine schöne

Erscheinung, überall gerne gesehen, den kurz darauf die tückische Auszehrung dahinraffte; Carl Emanuel von Bonstetten, der lebhafte Vater Carl Victors; Johann Rudolf Sinner von Saanen, ein besonderer Liebhaber und Kenner der schönen Künste, enge mit Haller verbunden; Friedrich de Gingins aus waadtländischem Geschlechte, Bern treu ergeben. Diese alle waren Standesglieder und ihr Beitritt gab der Gesellschaft erhöhtes Ansehen. Das mußte noch mehr der Fall sein, als der bejahrte Venner Johann Rudolf Tillier, Altmanns Schwiegervater, und der gesellige Ratsherr und Welsch-Seckelmeister Christoph Steiger, nachmals Schultheiß, die Wahl zu Ehrenmitgliedern annahmen. Venner Tillier insonderheit war ein hochgeachteter Mann, belesen und gelehrt, in dem man auch den Verfasser der Lettres sur les Anglais et les Français vermutete. Schon war ein anderer noch beigetreten, dessen Name von großem Gewichte sein mußte, Albrecht Haller, der ja längst mit den Absichten der Deutschen Gesellschaft vertraut war, mit vielen ihrer Mitglieder in Briefwechsel stand und eben durch diese Freunde die dritte Auflage seiner Gedichte besorgen ließ. Zu den auswärtigen Mitgliedern gehörte noch der Basler Professor Spreng. Im ganzen waren es etwa zwanzig. Auch Frauen bezeugten ihre lebhafte Teilnahme, ja es scheint, daß einige eine besondere Vereinigung zu gleichem Zwecke schlossen.

Die junge Gesellschaft trachtete mit gleichgesinnten in Verbindung zu treten. Gottsched in Leipzig ließ sich die ihm dargebrachten Huldigungen gerne gefallen. Die Nachricht von der neuen Gründung war ihm sehr angenehm. In der Zueignung des 7. Bandes (28. Stück) seiner „Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit“ schrieb Gottsched später: „Schon vor etlichen Jahren erhielt ich die höchst angenehme Zeitung, es hätte sich in dem ansehnlichsten und mächtigsten Canton der schweizerischen Republik eine Anzahl ansehnlicher und patriotischer Männer gefunden, welche sich entschlossen, eine Deutsche Gesellschaft zu stiften, um dadurch ihren Mitbürgern die reine hochdeutsche Sprache desto geläufiger und beliebter zu machen. Und diese Nachricht war es eben, die mich schon damals mit einem besondern Vergnügen erfüllte, und mich in der süßen Hoffnung bestärkte: es würde noch endlich ganz Deutschland aufwachen und auf seine einheimische Ehre aufmerksam zu werden anfangen; anstatt daß es sich eine geraume Zeit, mit

einer so verwerflichen als fruchtlosen Bemühung, auf eine sclavische Nachäffung seiner Nachbarn beflissen.“ Aber Bodmer und Breitinger waren nicht zu gewinnen. Als Ehrenmitglieder hätten sie die Verpflichtung übernommen, die Gesellschaft, der sie doch etwas mißtrauisch gegenüberstanden, in Schutz zu nehmen, auch wenn sie anderer Meinung waren, und freie Hand wollten sie sich vorbehalten, da eben die Freundschaft mit Gottsched bitterer Fehde wich.

Daß die Zürcher eine wirksame Unterstützung ablehnten, erweckte in der Deutschen Gesellschaft zu Bern halb Verwunderung, halb Ärger. Während die Einen mit ihnen doch nicht brechen wollten, traten andere entschieden auf Gottscheds Seite. Zu diesen gehörten Altmann und Hürner.

Altmann scheint überhaupt mit der Richtung der Deutschen Gesellschaft nicht in allem einverstanden gewesen zu sein. Er kam auf den Gedanken einer moralischen Zeitschrift zurück und gab (1740) mehr oder weniger auf eigene Faust den „Brachmann“ heraus, den er nicht ermangelte, Gottsched zu übersenden. Dieser quittierte, indem er 1742 den 7. Band seiner „Beyträge“ der bernischen Gesellschaft widmete. Durch einen persönlichen Brief noch mehr erfreut, gab sich Altmann alle Mühe, die Berner und die Leipziger Gesellschaft einander noch näher zu bringen. Es sollte ihm nicht gelingen. Die Anmaßung der Leipziger, als erste, ja einzige Autorität zu gelten, verletzte manchen, und auch im Schoße der Gesellschaft erhoben sich Stimmen gegen die deutsche Schulmeisterei. Herbort und Sinner schrieben auch in diesem Sinne, wagten aber nicht, es in Druck zu geben. Man hoffte, Tillier könne den verfahrenen Wagen wieder zu Wege bringen. Aber die Gegensätze waren zu groß. Einige Mitglieder hatten sich nach dem Muster der alten „Deutschgesinnten Genossenschaft“ auf die Sprachreinigung verlegt und sie gingen darin so weit, daß sie nur Spott und Hohn ernteten.

Solche Mißstände machten eine gedeihliche Wirksamkeit unmöglich. Von der Herausgabe einer Zeitschrift, die doch geplant gewesen, war keine Rede. Wie mußte das den druckfreudigen Altmann schmerzen! Angefangen war manches, einzelnes vielleicht fertig, doch zum Druck reichte es nicht. So erhielt die Gesellschaft den Beinamen: die Schweigende. Es ist eher denkbar, daß er ihr spottweise gegeben wurde, als daß sie ihn sich selbst beilegte

in Erinnerung an ähnliche Bezeichnungen, wie sie in der Deutschgesinnten Gesellschaft und dem Palmenorden beliebt waren.

Mißfällige Urteile trugen dazu bei, den Eifer zu lähmen. Namentlich rührten diese von Landsleuten her, die noch ganz im französischen Banne standen. Es ist dazu recht bezeichnend, daß die Feinde nicht in den Reihen ängstlich am Alten festhaltender Regenten zu suchen sind, sondern in den unzufriedenen Elementen der Bürgerschaft. Samuel König und Samuel Henzi, beides bekannte Literaten, taten sich besonders hervor. Beide waren Männer, die auch im öffentlichen Leben den selbstgewählten Beinamen der Frondeurs rechtfertigten und deren intrigantes Wesen schlimme Früchte zeitigen sollte. Sie machten sich über alles lustig, was die deutsche Gesellschaft, die ligue, tat oder unterließ, und obwohl König durch eines ihrer Mitglieder mit Bodmer bekannt geworden war, verriet er den Zürchern alles, was er von ihr wußte. Namentlich über Altmann, Hürner und Kirchberger ergoß er seinen Spott. Die anderen wurden gewarnt, sich von diesen verführen zu lassen. Nicht zufrieden damit, ließen sie 1743 eine Satire drucken, die, wie es scheint, allerdings die Lacher auf ihre Seite zog, obwohl ihr Witz uns heute fade dünkt. Le Silence war sie betitelt, offenbar mit Rücksicht auf den Beinamen der Gesellschaft; sie lautete:

Le Silence ou Epigramme
à l'honeur de l'Illustre Societé Teutonique de . . .

Vous Regens de Phoebus, vous cuistres du Parnasse,
Qui l'estomac de feu et le cerveau de glace,
Exercez vostre Esprit et ce gout superfin
A gouster du Thée verd, du fromage et du vin,
Vous qui nous voulez enseigner à parler,
Quand est-ce, qu'on entendra vos langues begayer?
On dit, que l'Elephant pour faire sa lignées
Employe pour le moins le temps de dix années
Et que l'Ourse lechant de sa chair un morceau
En produit à la fin la forme d'un ourseau.
Sans doute vous songez, Palfreniers du Pegase,
D'accoucher come l'Ourse de vos informes phrases,
Et du grand animal, du Lourdeau d'Elephant,
Vous avez tous appris à penser lentement.

Fort bien! Pourtant je crains que, vous étant l'Organe,
Berne au lieu d'un Ourseau n'enfantera qu'un Ane,
Dont à mon grand plaisir et vostre confusion
Zuric en se moquant faira la dissection.
Ainsi, mes bons amis, pour qu'il n'arrive pire,
Ne vous assemblez plus, ne donez plus à rire.

Philarethe, Frondeur.

Dieser Satire folgte bald eine zweite, in der die Verdeutschungssucht gehöhnt wurde; in vielen Sitzungen hätte man sich, jedoch vergeblich bemüht, eine Übersetzung des Wortes Salmis zu Stande zu bringen. Es paßte von Königs Seite wenig, da er in dem entgegengesetzten Fehler befangen war und an schweizerischen Ausdrücken und Schreibarten in übertriebener Weise festhielt. Außerdem waren in „Le Salmis, ou Panégyrique de la Ligue autrement dite Société Teutonique de Berne" deren Mitglieder durch Spitznamen lächerlich gemacht — Altmann hieß Schmiero, Kirchberger Rundo, Freudenreich Simplex u. s. w. — und sie konnten es nicht abwenden, daß die kleine bissige Druckschrift viel gelesen wurde.

Aber wenn nun König frohlockte, Gottscheds Tempel sei zerstört und die Priester zerstreut, so täuschte er sich. Die Angegriffenen blieben die Antwort nicht schuldig, und vor allem, sie blieben beisammen. Auch Haller blieb der Gesellschaft treu und Professor Johann Jakob Spreng in Basel, ihr auswärtiges Mitglied, scheute sich nicht, ihr seine Ausgabe der Gedichte Drollingers, des Vorläufers Hallers, zu widmen. Von der Berufung des Gottschedianers Steinauer zum Lehrer der deutschen Sprache war allerdings nicht mehr die Rede. Frisches Leben hoffte man aus neuen Verbindungen zu gewinnen, und darin kamen andere ihnen entgegen. In seiner Vorrede zu Drollingers Gedichten berichtete Spreng von der angehenden Deutschen Gesellschaft in Basel und sprach die Hoffnung aus, daß man sie unterstütze, daß ein beständiger Briefwechsel die geplanten Arbeiten erkläre und fördere. „Daneben fände man ratsam, auch aus anderen Städten unseres Vaterlandes gelehrte und arbeitsame Liebhaber unserer Muttersprache allmählig in diese Gemeinschaft zu ziehen und mit selbigen eine solche Einrichtung zu treffen, daß endlich eine helvetische Deutsche Gesellschaft errichtet würde." Ein helvetisches Wörterbuch scheint ihm wünschbar, ein

Idiotikon, wie es auch den Bernern vorgeschwebt hatte, aber noch nötiger wäre eine gründliche deutsche Sprachlehre, woran sie ja bereits gearbeitet hatten.

Mehr noch: König und Henzi mußten den Schauplatz räumen. Eine von ihnen mitunterzeichnete Bittschrift an die Regierung um eine andere Wahlart zog allen Beteiligten strenge Strafe, König und Henzi mehrjährige Verbannung zu. — Trotzdem war der Deutschen Gesellschaft kein langes Leben mehr beschieden.

Mehr als die Anfeindungen aller Art gereichte ihr die Burgerbesatzung von 1745, d. h. die Neubestallung der Räte, zum Schaden. Verschiedenen Mitgliedern, unter ihnen auch Haller, wurde die erhoffte Wahl zu teil und andere wurden zu Landvögten gewählt. Ihr Weggang von Bern und der Tod anderer Mitglieder schwächte die Gesellschaft in empfindlicher Weise. Schultheiß Sinner schildert das anschaulich: „Diese Versammlungen wurden 4 oder 5 Jahre hindurch fleißig von uns allen, wenigstens den meisten, besucht, nach und nach aber, durch Beförderungen der einten der ersten Stiftern auf Ämter und zu höheren Stellen, verminderten Fleiß der neüeren Glieder und andre bey uns Berneren dem Fortgang der Wissenschaften stäts im Wege stehende Hindernisse zuerst vernachläßiget, versaumt und endlich so verlassen, daß auch wir Fleißigere sie nicht mehr frequentieren konnten."

Dazu kam, daß in der Gesellschaft noch eine Spaltung eintrat. Jene Elemente, die nicht ganz in der Gottschedischen Richtung aufgegangen waren, schlossen mit Beiziehung frischer junger Kräfte eine neue Verbindung, der es gelang, mit der gleichgesinnten „Wachsenden Gesellschaft" in Zürich regen Verkehr zu unterhalten. Auch diese jüngere Deutsche Gesellschaft, die Belletristische wurde sie in Zürich genannt, verfolgte einen sprachlichen und moralischen Zweck. Sie bestand aber nur kurz und wir wissen nur wenig von ihr.

Diese Spaltung zog das Ende der alten Gesellschaft nach sich. Wenn diese auch kein langes Dasein gefristet und viel Anfeindung erlebt hat, zweck- und erfolglos ist sie nicht gewesen.

Schultheiß Sinner schrieb am Ende seiner langen Laufbahn, als alle frühern Mitarbeiter im Grabe ruhten: „Viele under uns haben die Früchte dieser Arbeit die übrige Zeit ihres Lebens so wohl in Geistlichen als Weltlichen Beschäftigungen reichlich genossen. Ich insbesonders kann mich rühmen, vieles dabey gelehrnt

zu haben; gleichwie Ich auch in diesen Versammlungen viele sehr angenehme Stunden zugebracht, und diesem so vernünftigen und lehrreichen Zeitvertreib die eitlen und geschmaksloosen Spihl-Assemblées mit Freüden stäts aufgeopfert habe."

Als in den fünfziger Jahren ein vermehrtes literarisches Bedürfnis sich geltend machte, da war es ebenfalls Sinner, in dessen Hause die Stapfer und Wilhelmi, die Haller und Bertrand nebst dem jungen Bernhard Tscharner mit den neuen, fremden oder eigenen, Erzeugnissen sich unterhielten. Diese wiederum leiten über zu der Patriotischen Gesellschaft der sechziger Jahre, die der Menschheit den Weg zum Glücke weisen wollte, und von der Patriotischen führt ein kleiner Schritt zu der „Helvetischen Gesellschaft".

So zieht sich, den Handelnden vielleicht unbewußt, ein Faden durch alle diese Vereinigungen und ein innerer Zusammenhang besteht, der das sprachliche Stammesgefühl und das sittliche Bewußtsein, vereint oder vereinzelt, zum Ausdrucke bringt.

Dr. Johannes Weyer.
Altes und Neues vom ersten Bekämpfer des Hexenwahns.

Von
Prof. Dr. J. Geffcken in Hamburg.

Wie jede Wahrheit und Erkenntnis lange Zeit braucht, um zu vollem Siege durchzudringen, so scheint besonders die historische Wahrheit auf langem und mühsamem Wege zum Ziele zu wandeln. Die überkommene Meinung, die *fable convenue,* die Tradition hat, auch wenn sie noch so saft- und blutlos ist, ein merkwürdig zähes Leben, ja sie nimmt unter Umständen den Charakter eines Dogmas an.

Ein solches historisches Dogma war lange Zeit die Anschauung, daß Friedrich von Spee den Kampf gegen die Hexenprozesse eröffnet habe, der Protestant Christian Thomasius ihn siegreich zu Ende geführt. Eines ist so falsch wie das andere. Weder hat Thomasius die Hexengerichte aus der Welt schaffen können, noch ist Spee als erster gegen den gräßlichsten Feind aller Vernunft auf den Kampfplatz getreten. Ehre dem edlen Gemüt des Wackeren, dessen Haar nach seiner eigenen Aussage frühzeitig aus Kummer darüber ergraut war, daß er als Beichvater der vielen Hexen, die er zum Holzstoße begleiten mußte, keine von ihnen für schuldig hatte halten können. Doch der erste namhafte Kämpfer gegen den von beiden herrschenden Kirchen geförderten Wahn ist nicht er, sondern der rheinische Arzt Doktor Johannes Weyer gewesen. Diese schon früher hie und da flüchtig aufhuschende Erkenntnis hat ihre endgültige Befestigung gefunden durch das vortreffliche Buch des Bonner Professors Carl Binz: *Doktor Johann Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung und der Heilkunde.* Das Buch erschien 1885 in erster Auflage, 1896 umgearbeitet und vermehrt in zweiter. Durch diese vortreffliche Tat — denn jedes gute Buch ist eine gute Tat — ist das historische Dogma von Spee endgültig erledigt worden. Freilich hat nun wieder der Katholizismus in der Person J. Janssens Weyer als Katholiken für sich in Anspruch genommen, aber wir werden noch sehen und ich gedenke selbst dafür einen neuen Beweis vorzulegen, daß dies eine verfehlte Rückendeckung gewesen

ist. — Freilich dürfen wir eins nicht vergessen: der Protestantismus hat auch sein Teil Schuld an den Hexenverfolgungen. Mit Recht macht Riezler in seinem Buche über die Hexenprozesse in Bayern darauf aufmerksam, wie gefährlich in dieser Hinsicht das Treiben der lutherischen „Prädikanten" gewesen sei, und weist zur Ergänzung dessen auf die Milderung der Praxis in den Hexenprozessen hin, die 1657 in Rom eingeführt worden sei.

Binz hat das Bild seines Helden in weitem Rahmen zu fassen verstanden. Er schildert zuerst das Auftreten der beiden Verfasser des Hexenhammers, nämlich Institoris und Sprengers, und den Widerstand, den diese zunächst vielfach fanden. Da erschien ihr erwähntes Buch[1]), zwischen dessen Zeilen eine entsetzliche Verblendung düstert. Die kölnische theologische Fakultät approbierte es, und nun verstummte der Widerspruch der Tat völlig. Der Widerstand des Wortes freilich ist mehr oder minder laut immer geblieben. Fast alle Bücher, die sich mit der Bekämpfung der Hexen beschäftigen — ich habe viele hier auf unserer Hamburger Stadtbibliothek eingesehen — oder die überhaupt nur einen Bericht über eine Hexentat geben, bekämpfen im Eingange mit Empörung den fluchwürdigen Unglauben, den immer noch einige der offenkundigen Wahrheit gegenüber an den Tag legten. Somit hat es doch stets vorurteilsfreie Menschen gegeben und darf man nicht annehmen, daß die Vorkämpfer gegen den gräßlichen Wahn ganz allein standen und nicht vielfache Unterstützung bei Gleichdenkenden fanden. Freilich war diese Unterstützung oft genug nur eine stille, und da mit der steten Zunahme der Hexenprozesse in der Zeit vom 16. bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts die offene Bekämpfung des Wahns immer gefährlicher wurde, so ist es nicht verwunderlich, daß das 16. Jahrhundert in verschiedenen Jahrzehnten eine nachdrücklichere Polemik gegen die Prozesse zeigt, als das 17. Wir finden unter den Polemikern Desiderius Erasmus und Paracelsus, dessen Gestalt für uns jetzt in ein immer helleres Licht tritt, in erster Linie. Neben ihnen stehen Männer wie Hutten, H. Sachs und vor allem der geistvolle Agrippa von Nettesheim, der uns selbst berichtet, wie er ein armes Weib vom Feuertode gerettet habe. Der Schüler dieses Mannes war nun Johann Weyer (geb. 1515 oder 1516 zu Grave a. d. Maas; auch Weier, Wier, Wierus oder Piscinarius genannt).

[1]) d. h. Sprenger schrieb es, Institoris führte es ein.

In des Meisters Hause lernte er die Hexenliteratur kennen. Weyer empfing von dieser Lektüre tiefwirkende Anregung zu edelstem Tun, zur tapfersten Polemik. Er ging 1534, neunzehn- oder achtzehnjährig nach Frankreich, um dort das begonnene Studium der Medizin zu vollenden. Im Jahre 1537 erwarb er dort den medizinischen Doktorgrad, praktizierte dann, wie es scheint, in seiner Heimat Grave an der Maas, um 1545 in den Dienst der Stadt Arnheim als Stadtarzt zu treten, eine Stellung, die er 1550 aufgab, als ihn der Herzog Wilhelm III. von Jülich-Cleve-Berg zu seinem Leibarzt machte. Hier hat er dann bis zum Ende seines Lebens (24. Februar 1588) in steter literarischer, praktischer, endlich auch politischer Tätigkeit zum Besten der an den Übeln des Leibes wie der Seele krankenden Menschheit gewirkt, nüchtern wie sein Stamm, tapfer wie sein deutsches Volk, beredt wie seine Zeit und endlich ein Humanist im schönsten, tiefsten Inhalt des Begriffes.

Sein Hauptwerk ist das vor Jahrzehnten fast verschollene, jetzt durch Binz wieder zu Ehren gekommene Buch: Über die Blendwerke der Dämonen (*De praestigiis daemonum*). Für Weyer ist die Verfolgung der gefürchteten Hexen eitel Trug und List des Satans. Gegen diese Täuschung der Menschen zieht er zu Felde, da er sie in steter bedrohlicher Zunahme begriffen findet, da die schwächliche Duldung der Mediziner, das Schweigen der Theologen, die Befangenheit der Juristen das Übel von Tag zu Tag vergrößert. Weyer leugnet, wie mehrere seiner Nachfolger, nicht die Existenz des Teufels und seiner Geister, aber ihre verderblichen Einwirkungen auf die Zustände der Menschen stellt er durchaus in Abrede, alle angeblichen Eingriffe des Teufels in menschliche Angelegenheiten sind alberne Phantasien. So ist denn vor allem die vielberufene Teufelsbuhlschaft etwas gänzlich Unmögliches, die sogenannten Hexen, die solches und anderes von sich selbst aussagen, sind geistig gestört. Alle Abnormitäten überhaupt, die dem Volke auf Hexerei hinzudeuten scheinen, sind im Grunde nur Krankheitserscheinungen. Vernunft und guter religiöser Zuspruch, nicht alberne Beschwörungen heilen den, der sich verhext glaubt; zuerst der Arzt, dann ein verständiger Geistlicher haben bei solchen Dingen mitzusprechen. — Nachdem so der klardenkende Mann gesprochen hat, kommt der edle, tiefempfindende Menschenfreund zum Worte. Eine furchtbar eindringliche Apostrophe fordert die verdammungswürdigen Richter

zur Verantwortung vor das jüngste Gericht ob ihrer „mehr denn türkischen Grausamkeit". — Was das Buch aber nicht nur zu einem Juwel edler Humanität, sondern trotz mancher in der Zeit liegenden Irrtümer zu einem Dokument echt wissenschaftlichen Sinnes macht, sind die vielen selbst beobachteten Fälle und Beispiele, die der Verfasser mitteilt. Wenn man in Luthers Tischreden, ja noch in Grimmelshausens „Simplizissimus" soviel von Zauberspuk lesen muß, so ists eine Befreiung, diese von kräftiger Hand und mit breiter Feder niedergeschriebenen Fälle aus der Praxis des wackeren Weyer kennen zu lernen. Und frisch und unverzagt bleibt er bis zum Schlusse. Der Gedanke, daß er die Hölle gegen sich beschwöre, belustigt ihn beinahe; alle Zauberer, alle Hexenkünste verlacht er.

Das bedeutende Buch erlebte in seiner viellesenden Zeit einen nicht geringen literarischen Erfolg, in 20 Jahren sah es sechs Auflagen, ja es ward ohne Vorwissen des Verfassers ins Deutsche übertragen. Aber es war zu umfangreich, Weyer mußte es zusammenziehen; im Jahre 1577 erschien es daher unter dem Titel: De Lamiis *(Über die Hexen).* Hier ersehen wir nun schon, wie groß auch die praktischen Erfolge des Werkes gewesen waren. Weyer durfte sich rühmen, daß Fürsten und Behörden anfingen glimpflicher mit den Hexen zu verfahren, daß bedeutende Gelehrte ihm begeistert ihre Zustimmung erklärt hätten. Ebenso leidenschaftlich war der Haß der Gegner, die in ihm einen Genossen des Teufels sahen. Gegen einen dieser Gegner, Paul Schalich, richtet sich wesentlich Weyers Liber apologeticus *(Buch der Verteidigung)*, das der neuen Auflage des größeren Werkes von 1577 angehängt ist. Natürlich kam Weyers Name auch auf den Index, in dem er trotz katholischer Gegenwünsche bezeichnenderweise auch heute noch nicht getilgt ist. Im allgemeinen aber muß man sagen, daß die Zeit in keiner Weise reif für solche Schriften war. Der Glaube an die Hexen und ihr Wesen hatte noch lange nicht seinen Höhepunkt erreicht; dieser Entwicklung der Menschheit sich entgegengestemmt zu haben, bleibt Weyers Ruhm und zwar umsomehr, weil sein Vorgehen eine Art von Anachronismus war. Weyer fand Nachfolger, wie er Vorgänger gehabt; der treffliche Arzt J. Ewich, der Jurist Gödelmann, vor allem aber der Humanist Hermann Witekind (mit Pseudonym: Augustin Lerchheimer), wie auch der Katholik Dr. C. Loos, der Dr. iur. D. Flade, der Pfarrer J. Greve haben vor

Spee Weyers Werk fortgesetzt. Aber die Offensive ist meist der Defensive überlegen und noch standen die Hexenrichter in der Offensive. Den Gegnern Weyers gelang es, getragen von der allgemeinen Stimmung im Lande, durch ihre fanatische und überaus rührige Schriftstellerei einen erfolgreichen Widerspruch gegen die entsetzlichen Prozesse niederzuschlagen. Vor der Beschuldigung der Gottlosigkeit machten alle, die etwas ähnliches wie Weyer fühlen mochten, zumeist kehrt. Die großen Werke des Jean Bodin: Traité de la démonomanie des sorciers (1579) und besonders des Jesuiten Delrio: Disquisitionum magicarum libri sex (*Sechs Bücher von Untersuchungen über die Zauberei)* galten als Widerlegungen Weyers, und vollends brauchen wir nur den Namen Benedikt Carpzov zu nennen, um gleich die vollendete Methode des Wahnsinns vor Augen zu haben. So kann es denn auch nicht wundernehmen, daß selbst solche, die anfangs Weyer beigestimmt hatten, wieder wankend wurden und von ihm abfielen[1]).

Was uns Weyer so sympathisch macht, ist nicht nur die heftige Empörung des gesunden Menschenverstandes gegen den verderblichsten Wahn, den es je gegeben, sondern der Geist alleredelster Menschlichkeit, das tiefste Erbarmen mit der geängstigten Kreatur. Dieser Geist begleitet auch die weiteren Schritte seines ernsten, der Menschheit gewidmeten Lebens. Im Jahre 1577 zugleich mit einer Spottschrift: *Pseudomonarchia daemonum (Die Afterherrschaft der Dämonen)* und einer halb medizinischen: *De commentitiis ieiuniis (Über das angebliche Fasten)* erschien sein schönes Buch *De irae morbo (Von der Krankheit des Zornes).* Es ist aus dem Zeitalter der außerdeutschen Religionskämpfe heraus geschrieben worden, voll von der Menschheit ganzem Jammer, wie ihn ein Mann empfinden mußte, der in so mannigfacher Beziehung ein Bürger kommender schönerer Zeiten war. Die Qualen, die Tyrannen und Menschenschlächter sich je und je ausgesonnen, sie sind übertroffen worden von den Zeitgenossen, die Vorbilder edler Eroberer der Vorzeit, wie Philipp, Alexander, Cäsar, Saladin waren, werden verachtet: „O, hättet ihr Städte doch die gleiche Milde eines Barbaren von Christen erfahren, du Zütphen, Naarden und Haarlem!" Tätig und praktisch, wie der Arzt es sein muß, geht Weyer dann auf die Mittel ein, die der Welt von solchem Elend helfen können, und entwirft die Grund-

[1]) Balduinus Ronsseus z. B.; vgl. Husemann in der Rezension des Binzschen Buches: Göttinger gelehrte Anzeigen 1897, 2 S. 734.

linien zu einer Erziehung des Menschengeschlechts, unterstützt von den trefflichsten Vorschlägen auch für die körperliche Kräftigung der heranwachsenden Jugend. Vieles darunter liest sich wohl etwas banal, aber der Sinn des Ganzen ist vom edelsten Gefühle empfangen und geboren. Und noch ein zweites drängt sich uns unmittelbar auf. Mit tiefer Sympathie blicken wir auf den derben Mann des 16. Jahrhunderts, der ohne selbstgefällige Rührung über die edlen Regungen seiner Seele, im tiefsten Kummer über die Erniedrigung des Menschen durch sich selbst, seine Verwünschungen gegen alles schleuderte, was das ganze Menschentum in seinem heiligsten Besitze schändete.

Wir sehen, wie sehr Weyer an dem Elende der Religionskriege teilnahm. Dazu möchte ich ein neues Dokument legen, das ich vor kurzem auf der Hamburger Stadtbibliothek fand. In der Uffenbach-Wolfschen Briefsammlung, die eine ungeheure Fülle der interessantesten Briefe des 16. (tw. auch schon 15.) — 18. Jahrhunderts enthält, stieß ich auf (Folioband I, S. 304) einen Brief Weyers, der hier mitgeteit zu werden verdient. Seine Bedeutung liegt u. a. auch darin, daß er die früheren Zeugnisse über Weyers evangelische Konfession ergänzt. Der Adressat des gleich folgenden Briefes ist vorläufig unbekannt. Ich gebe das Schriftstück in deutscher Übersetzung, die ich natürlich nicht dem Stil der Zeit anzugleichen die Affektiertheit besitze; unten in die Anmerkung setze ich zur Kontrolle den lateinischen Wortlaut[1]):

[1]) Ich ändere nur etwas die wenig konstante Interpunktion: Salve plurimum Clarissime d. doctor. Si bene vales una cum coniuge pudicissima, est recte quod gaudeam. Hic pestis ita grassatur, ut me cum familia excedere civitate oportuerit. Quod autem tam inhumaniter, impie dicere debebam, tecum egerit noster conterraneus, inquietissimi ingenii vir Heshusius, plurimum dolui. Atque utinam ratione aliqua ipsius conatus infringere licuisset! At quibus ibi praesidiis instructus tuto resideat, nosti: Tolerando vinces ut fidelis Christi discipulus. Hoc fidei nostrae experimentum, hoc evangelicae professionis testimonium minime fallax, persequutionem sustinere ob veritatis doctrinam. Luporum est insectari et devorare, insontium omnia pati: macte igitur virtute esto. Christum habes patronum strenuum et remuneratorem amplissimum. Perseverare oportet, in scopum perpetuo collineandum, nec ad dextram, nec ad sinistram deflectendum: ita fiat, fiat. Porro hanc nactus occasionem et scribendi et voto tuo respondendi per nobilem Reuterum, mitto Rondoletii (so, nicht wie man nach der richtigen Namensform annehmen müßte: Rondeletii) praxim et reliqua eiusdem scripta, tantopere a te desiderata, quae ubi Coloniae haberi nequirent, ut Antwerpia ad nos perferrentur, sedulo curavi; citius vero hac in re tibi gratificari non potui, quod transvectionis desideraretur commoditas. Si amplius quid a me

„Sei vielmals gegrüßt, erlauchter Doktor! Wenn es Dir und auch Deiner ehrbaren Frau gut geht, habe ich reichen Grund zur Freude. Hier ist die Pest so schlimm, daß ich mit meiner Familie die Stadt verlassen mußte. Daß aber mein Landsmann, der Störenfried Heßhusen, mit Dir so rücksichtslos, ja ich könnte sagen: ruchlos, umgegangen ist, tut mir herzlich leid. Hätte man doch sein Vorhaben irgendwie hemmen können! Aber Du weißt ja wohl, daß die Macht, die er dort besitzt, ihn ganz sicher macht. Nun, Du wirst durch Dulden als treuer Jünger Christi siegen. Das ist die Probe unseres Glaubens, dies das untrügliche Kennzeichen des evangelischen Bekenntnisses, daß man um der Lehre der Wahrheit willen die Verfolgung erträgt. Wölfe lieben, zu verfolgen und zu verschlingen, der Unschuldige duldet alles: freue Dich also Deines Wertes! Christus bleibt Dein starker Fürsprecher und er belohnt Dich reich. Es heißt auszuhalten, ganz und gar mit seinem Ziele zu verwachsen, weder

---

petiveris, fac sciam, atque ut fidem tibi oppigneratam liberem, mihi studio erit. Grati animi testimonium requirit insignis tua humanitas et beneficia ergo me plurima. Mei libri de praestigiis daemonum multa accessione aucti, recuduntur Basileae hac aestate nec dum absolvi queunt. Apologia contra Paulum Scalichium adiuncta est; moram impressioni dedit, quod exemplar alicubi fuerit retentum. Peculiari ad haec libello meam De Lamiis contraxi sententiam, cui adiunxi De Commentitiis ieiuniis tractatum, qui quoque praelo traditus est. Habet praeterea typographus meum de Ira morbo, eiusdem curatione philosophica, medica et theologica, librum. In nundinis quadragesimalibus Francofurti ad Moenum apparitura haec mea scripta confido. Singulorum exemplar tuae Exc. aptarem, at transmissionis difficultas efficit, qumoinus hic mihi ipsi respondeam. In Galliis orata pax constituta, quae ut diutina sit orandus ille unicus verae pacis author. Senior meus filius a consiliis fuit duci Casmyro in tota expeditione. Hollandi in antiquo perseverant, Hispani obsequentissima regi Hispaniae loca invadunt opprimunt et in iisdem incolas trucidant. Sic in Flandria manu violenta ingressi oppidum Alst ipso die Iacobi consulem suspenderunt et quosdam regios officiarios quos vocant. Declarati illi hostes regis et quicumque illis commeatum convehant. Supremi Hispanorum capitanei quatuor Bruxellae capti. Per nefas pacem consequuturam spero quam rex per fas admittere recusavit. Nec te celare volo cum multo animi dolore eximium illud medicinae ornamentum, D. Joannem Echtium, conjunctissimum mihi fratrem ante annum medium in domino obdormiisse, cui locum ex gratia donet misericordissimus deus in resurrectione iustorum. Te totum suo spiritu gubernare dignetur ille ter maximus. Uxori charissimae et familiae precor iuncta in Christo felicia.

Dinslacii, 16. Augusti.

Tuus vere, quem nosti
Joannes Wierus.

rechts noch links vom Wege abzubiegen, so soll es sein, ja so soll es! Da ich nun aber die Gelegenheit zum Schreiben und zur Erfüllung Deines Wunsches durch den edeln Herrn Reuter erhalten, so schicke ich Dir Rondelets „Praxis“ und auch seine andern Schriften, die Du so gern haben wolltest. Da es diese in Köln nicht gab, so habe ich es durchgesetzt, daß man sie mir von Antwerpen her zukommen ließ. Leider konnte ich nur Deinen Wunsch nicht schneller erfüllen, denn der Transport ging sehr mühsam vor sich. Alle weiteren Wünsche laß mich ja wissen; ich werde mir Mühe geben, mein Versprechen zu erfüllen. Denn Deine große Liebenswürdigkeit und Güte gegen mich verlangt einen Beweis meiner Dankbarkeit. — Meine Bücher „über die Blendwerke der Dämonen“, stark erweitert, werden wieder in Basel diesen Sommer gedruckt, sind aber noch nicht fertig. Die „Apologie“ gegen Paul Schalich ist angehängt; eine Verzögerung des Druckes enstand dadurch, daß die Handschrift irgendwo liegen geblieben war. Dazu habe ich in einem besonderen Buche mein Urteil über die Hexen in gedrängterer Form ausgesprochen, und diesem die Abhandlung „über das angebliche Fasten“, die ebenfalls unter der Presse ist, beigefügt. Außerdem hat der Buchdrucker mein Werk über die Krankheit des Zornes und seine philosophische, medizinische und theologische Heilung. Diese meine Schriften werden wohl sicher zur Fastenmesse in Frankfurt am Main erscheinen. Ich würde Deiner Erlauchtheit gern ein Exemplar übermitteln, aber die Schwierigkeit der Übersendung verhindert leider die Erfüllung dieses meines eigenen Wunsches.

In Frankreich ist endlich der ersehnte Friede geschlossen; um seine Dauer müssen wir den einen Geber des wahren Friedens anflehen. Mein ältester Sohn war dem Herzog Casimir auf dessen ganzem Zuge als Rat zugesellt. Mit den Holländern stehts noch immer beim alten; die Spanier überfallen die Plätze, die dem Könige Spaniens treu ergeben sind, überwältigen sie und schlachten ihre Einwohner ab. So haben sie am Tage des Jacobus die flandrische Stadt Aalst gewaltsam überfallen, und den Bürgermeister und einige königliche „Offiziere“, wie sie sie nennen, gehängt. Jene (d. h. die Einwohner von Aalst) sind als Feinde des Königs erklärt worden und auch jeder, der ihnen Zufuhr leistet. Vier hohe spanische Kapitäne sind in Brüssel gefangen worden. Ich erhoffe auf unrechtlichem Wege den Frieden, den der König auf dem Wege des Rechtes nicht zulassen wollte. — Auch

will ich Dir nicht verschweigen, daß zu meinem großen Schmerze jene herrliche Zierde der Heilkunst, Herr Johannes Echt, mein treu verbundener Bruder, vor Mitte dieses Jahres im Herrn entschlafen ist. Möge ihm bei der Auferstehung der Gerechten der erbarmungsreiche Gott in seiner Gnade einen Platz schenken! Dich wolle der dreimal Höchste mit seinem Geiste lenken. Deiner treuen Frau und Deiner Familie erflehe ich alles Glück in Christo.

Dinslaken[1], den 16. August.

Johannes Weyer."

Wir sehen den ganzen Weyer vor uns, den unermüdlichen Schriftsteller, der in einem Jahre (1577[2]) eine solche Menge Schriften herausgibt, den Feind der Starrköpfe und Störenfriede, wie Heßhusen[3]) es war, den treuen Freund seiner Freunde, besonders des trefflichen Doktors Echt (den Weyer im Sprachgebrauch der Kultgesellschaften des Humanismus „seinen treu verbundenen Bruder" nennt. Die Red.), und endlich den wackeren Protestanten, dessen Sohn Dietrich mit dem bekannten Pfalzgrafen Johann Casimir[4]) in Frankreich gegen die Katholiken kämpft[5]), und den Feind spanischer Brutalität. Als solchen kannten wir ihn schon früher. Sein Fürst, Wilhelm III. von Jülich-Cleve-Berg, obwohl von Hause aus Katholik, hatte doch nach den Reichstagen zu Worms (1555) und Augsburg (1566) eine lebhafte Zuneigung für die Gedanken des Protestantismus gefaßt und gedachte in seinen Landen eine neue Kirchenordnung durchzuführen. Infolge dessen drang Herzog Alba auf energische Schritte gegen den Herzog, zunächst auf ein scharfes Überwachungssystem. Dies richtete sich ausdrücklich auch gegen Weyer (Binz, S. 161), der großen Einfluß am cleveschen Hofe besaß. Aber nicht deswegen allein galt er Spanien für verdächtig. Dietrich Weyer berichtet auch von

[1]) Dinslaken liegt südlich von Wesel. Daß der tapfere Arzt vor der Pest gewichen ist, wird bei einem Weyer sehr berechtigte Gründe haben.

[2]) Dies ist das Jahr des Briefes, darauf weist alles hin.

[3]) Heßhusen war bis 1577 in Königsberg gewesen, im gleichen Jahre ausgewiesen, ging er nach Helmstedt, wo er aufs neue zu toben begann. Da der Brief Weyers eine Antwort auf ein wahrscheinlich vor längerer Zeit an ihn gerichtetes Schreiben des Adressaten ist, so wird dieser Feind Heßhusens ein königsberger Arzt sein.

[4]) Der Pfalzgraf wird hier auffallend „dux" genannt.

[5]) Dietrich Weyer war kurpfälzischer Gesandter in Paris gewesen, sein Bruder Galenus hatte die Bartholomäusnacht mitgemacht.

einer Beratung, die sein Vater mit dem Grafen von Nassau-Oranien zur Rettung Haarlems gepflogen (Binz a. a. O.). Geholfen hat dies alles freilich ebenso wenig, wie Weyers tapferes Auftreten gegen die Hexenrichter. Die Reaktion siegte am cleveschen Hofe, und jammervoll genug begann man sogar in Weyers nächster Nähe die Scheiterhaufen, die sein berühmtes Buch wie ein Donnerkeil auseinander geworfen, wieder aufzutürmen. Weyers Gönner, Wilhelm III. selbst, ließ im Jahre 1581, allerdings schon schwer leidend und oft geistig gestört, wieder eine Hexe foltern. So war Weyers Lebensabend trübe und hoffnungslos; er teilte das Los aller der Edlen, die in tiefer Menschheitsnacht die Leuchte wahrer Menschenliebe erheben. Als er am 24. Februar 1588 72 Jahre alt starb, schien sein Lebenswerk gänzlich in Frage gestellt zu sein. Die Hexenbrände rasten, mußten sich erst ausrasen, ehe die Menschheit allmählich ihrer eignen Bestimmung wieder inne zu werden begann. Weyer, Lercheimer, Spee u. s. w. haben nur scheinbar vergebens gelebt; einer reichte doch immer wieder dem anderen die Leuchte der Menschenliebe, vor deren Glanz endlich, endlich doch der rauchende Scheiterhaufen verglomm.

Es ist sehr nötig, heutzutage daran wieder zu erinnern. Katholische und protestantische Apologetiker suchen die Hexenrichter zu retten, man kann Äußerungen hören, jene Prozesse seien die schlimme Heilung schlimmerer Laster gewesen[1]). Solchen empfehlen wir die Lektüre eines Quellenwerkes, z. B. Riezlers Darstellung und besonders die treffliche Binzsche Schrift. Man gräbt heute im ägyptischen Sande wieder viele alte Bücher aus, und mit Recht werden die Finder gefeiert. Verdienstvoller ist m. E. aber noch der Gelehrte, der fern allen sogenannten Rettungsversuchen das Bild eines edlen Mannes vom Schutte jahrhundertelanger Vergessenheit befreit und es da hinstellt, wo es hingehört, in den Ahnensaal der Humanität.

---

[1]) Vgl. z. B. den Aufsatz der Grenzboten 1892 S. 185, der wirklich meint, eine gewisse Salbe habe bei den Hexen die Vorstellung vom Fluge erweckt.

Richard Avenarius.

Ein Erinnerungsblatt von Chr. D. Pflaum in Rom.

Der im Jahre 1896 verstorbene Philosoph Richard Avenarius ist vor 60 Jahren am 19. November geboren. Ihm hier einige Worte zu widmen, erscheint um so mehr geboten, als er weiteren Kreisen wenig bekannt geworden ist und überdies geringe Hoffnung besteht, daß sein Gedankengebäude jemals in seiner Ganzheit und ursprünglichen Form Gemeingut der Gebildeten werden wird. Er teilt dieses Schicksal der geringen Popularität bekanntlich mit vielen Autoren, von denen die Geschichte zumal der Philosophie zu berichten hat, und auch bei ihm ist die Strenge des Denkens im Verein mit einer nicht hergebrachten, wenngleich durch die Originalität der Forschungswege und Forschungsergebnisse gerechtfertigten, schwierigen Darstellungsform schuld. Seiner „Dunkelheit" hat Avenarius eine Anzahl eifriger und tüchtiger Interpreten seiner Lehre und eine Schar von ehrlichen und ansehnlichen, noch mehr aber von unaufrichtigen Gegnern zu danken.

Richard Avenarius ist in der Eigenart und Absicht seines Denkens wesentlich bestimmt durch die Entwicklung der induktiven Naturwissenschaften und der induktiven Psychologie. Das Thema seines Hauptwerkes „Kritik der reinen Erfahrung" (1888, 1890) verrät dies freilich noch nicht. Es scheint in der Hauptsache identisch mit dem eines Berkeley, Locke, Hume, Kant. Wohl ist die Gesamtheit der Voraussetzungen unserer Erfahrung, unseres Erkennens und die Tragweite unserer Erkenntnis auch für Avenarius ein gewichtiges Problem, aber vorzüglich kommt es ihm darauf an, an den Produkten der denkenden Bearbeitung der Erfahrung, an den im wissenschaftlichen und gewöhnlichen Leben kursierenden Begriffen, Kritik zu üben und nach ihrer Negation die Wege einer einfachen und exakten, selbstverständlich auch erweisbar wahrheitsgetreuen Erfassung der Welt aufzuzeigen. Avenarius ist also nicht bloß kritisch, skeptisch, negativ, sondern auch positiv und damit dogmatisch.

Der alte, gegenwärtig wieder sehr lebendige Kampf um das Existenzrecht des Begriffs „Ursache" ist außer von Ernst Mach von Richard Avenarius neuerdings angeregt und in Bahnen gelenkt worden, die vorwärts zu führen geeignet sind. Avenarius setzt an die Stelle der Kausalität auf allen Erfahrungsgebieten die Funktionsabhängigkeit. Er hat auch Funktionsbeziehungen zwischen den Erfahrungsbestandteilen systematisch aufzuweisen unternommen und ist dabei dem Ideal einer einfachen Erfassung der Welt sehr nahe gekommen, dank einer eigentümlichen, ausgezeichnet bis in Einzelheiten durchgeführten Analyse des unmittelbar Gegebenen. Alles Wissen, auch alle „reine Erfahrung", alles Erklären ist für ihn Beschreiben; je einfacher, desto vollkommener; an die Stelle aller Theorie, alles Sub-

sumierens unter vorgefaßte Begriffe tritt die rein biologische, physiologische und psychologische Analyse, welche ohne weiteres die Funktionsbeziehungen und Abhängigkeitsverhältnisse aufweist. Als das Fundament der Lehrsätze des Avenarius darf man die These bezeichnen, jedes menschliche Individuum nehme ursprünglich sich gegenüber einer Umgebung von mannigfaltigen Bestandteilen wahr und nehme gleichfalls ursprünglich andere Individuen mit mannigfachen Äußerungen und das Geäußerte in irgend welcher Abhängigkeit von der Umgebung wahr. Es ergibt sich ihm hieraus die Auflösung der Welt in „Umgebungen", deren jede natürlich einem „Ich" unaufhebbar zugeordnet ist; keine „Umgebung", d. h. überhaupt nichts Sachhaftes kann existieren ohne ein Zentrum, ohne ein empfindendes Zentralsystem. Aus den Zustandsänderungeu des Zentralsystems (System C) sind die reinen Erfahrungsinhalte, das Verhältnis der Umgebung zum Ich und die Beziehungen der Umgebungsbestandteile unter einander zu entnehmen. Die Zustandsänderungen des Systems C, insoweit sie für die objektive Erkenntnis verwertet werden dürfen, sind rein physiologischer Natur, es sind die Änderungen des zentralsten Teils des Nervensystems eines Individuums.

Aus den Zustandsänderungen des Nervensystems leitet Avenarius auch das Seelische ab. Die Bestandteile des seelischen Geschehens können einander niemals eindeutig bestimmen; das Seelische kann wissenschaftlich garnicht anders erfaßt werden als bestimmt durch physisch-biologische Vorgänge. Das Bewußtsein, die Komponenten eines psychischen Prozesses sind die Begleiter von Schwankungen des zentralen Nervensystems. Für Avenarius ist es durchaus einwandsfrei, daß ein System rein physischer Bestandteile sich so wandelt, daß als unabtrennlicher Begleiter der neuen Beschaffenheit das Psychische ebenso auftritt, wie die Flamme erscheint bei einer hohen Temperatur, der Funke bei einem gewissen elektrischen Spannungszustand, wie aus chemischen Agentien ein Kompositum entsteht mit ganz neuen Eigenschaften. Die Mannigfaltigkeit der seelischen Werte beruht auf der in der Form oder spezifischen Energie gegebenen Verschiedenheit der sie bestimmenden zentralen Teilsysteme. Avenarius löst das ganze psychische Leben in Reihen auf. Die Gesamtheit der psychischen Werte scheidet sich für ihn in nur zwei Gruppen, die Elemente und die Charaktere.

Gewiß ist sehr viel von dem, was Avenarius über die richtige Methode, über das Ziel der Forschung u. s. w. als Wahrheit behauptet, revisionsbedürftig und hypothetisch. Indes bleibt es als sein Verdienst bestehen, im Gegensatz zu der Masse in überkommenen Geleisen wandelnder Forscher und Philosophen neue Wege gewiesen und beschritten zu haben, die große, neue und fruchtbare Arbeitsfelder des Geistes erschließen und Ausblicke gewähren, die vielleicht nicht bis zum Ziel, aber doch sehr weit reichen.

Besprechungen und Anzeigen.

Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae, ihre Pädagogik und ihr Verhältnis zu einander, Inaugural-Dissertation der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde vorgelegt von cand. pro min. Max Möhrke aus Leba, Leipzig 1904, Druck von Emil Glausch. 168 Seiten.

Verfasser untersucht durch Vergleichung der pädagogischen Gedanken, die in den Schriften beider Männer niedergelegt sind, ob und inwieweit eine Abhängigkeit des Comenius von Andreae behauptet werden kann, und kommt zu dem Ergebnis, daß Comenius in pädagogischer Hinsicht unabhängig von Andreae ist, wenn er auch mancherlei Anregung von ihm wie von anderen Schulmännern empfangen hat, zu seiner Pansophie aber wenigstens die primordia von Andreae genommen hat, die grundlegenden Gedanken und das Mittel ihrer Verwirklichung, nämlich die einer Vereinigung aller Edelgesinnten zur Veredlung des Menschengeschlechts, insbesondere von Gelehrten zur Aufstellung einer christlich-encyklopädischen Weltwissenschaft. Mit gründlicher Verwertung der einschlägigen Literatur älterer und neuerer Zeit wird zuerst das persönliche Verhältnis zwischen Comenius und Andreae dargestellt, dann die Pädagogik beider Männer verglichen und zwar die teleologischen Grundlagen, das Urteil über die Schulen ihrer Zeit, die Universalmethode, die spezielle Didaktik, die Ansichten über Schulzucht, Schulausstattung, Schulgesundheitspflege, Unterrichtsanstalten und Unterrichtsfächer, Stellung zur Mathematik. Dann wird Comenius als Systematiker gewürdigt; es wird ferner gezeigt, wie weit die pansophischen Bestrebungen beider Männer gehen, und auf Grund alles Vorgehenden wird endlich die Abhängigkeitsfrage erörtert. Das letzte Kapitel behandelt Leben und Charakter beider Männer. Die Schrift ist ein trefflicher Führer durch die pädagogische Gedankenwelt des Comenius. Nur wenige Stellen gibt es, wo sie, wie mir scheint, nicht ganz richtig führt. S. 41 wird behauptet, daß Comenius die Bestimmung des Zöglings zur ewigen Seligkeit der Bestimmung seiner Erziehung gleichsetze. Allein im 18. Kapitel seiner großen Unterrichtslehre erkennt er es ausdrücklich an, daß der Jugend manches auch für dieses Leben beigebracht werden müsse. Nur fordert er an derselben Stelle, daß die Erreichung des ewigen Zieles dadurch nicht beeinträchtigt werde. Er unterscheidet ein nächstes und ein letztes Ziel der Erziehung, jenes soll sich diesem unterordnen. Das Lernen der Realien und der

Sprache nützt nicht bloß für das irdische, sondern auch, insofern sie die Seelenkräfte allseitig bilden, auch für das ewige Leben.

Schließlich noch eine Bemerkung über Religionslehre und Sittenlehre. Verfasser sagt S. 92: „Es sieht hier wirklich so aus, als ob C., wie Herbart einmal angemerkt hat, sich diese Vermögen und auch deren Ausbildung so getrennt voneinander liegend denkt wie etwa ihre Behandlung in den psychologischen Kompendien.“ C. denkt sie sich keineswegs getrennt, sondern in inniger Wechselwirkung auf einander. Die Religion gibt dem sittlichen Vermögen die Lebenskraft (Kap. 24, 22), die sichere Grundlage (Kap. 25, 3), den rechten Inhalt (Kap. 25, 5) und die Betätigung des sittlichen Vermögens wiederum erhält die Religion gesund und lebendig (Kap. 24, 26). Ohne Zweifel ist ihm die christliche Moral die rechte Moral, wenn er auch anerkennt, daß einzelne Tugenden derselben schon den heidnischen Griechen und Römern nicht fremd gewesen sind. Dennoch sollte man erwarten, daß bei ihm der Moral-Unterricht ganz dem christlichen Religionsunterricht anheimfallen würde. Es können nur praktische Gründe gewesen sein, die es ihm ratsam erscheinen ließen, beide von einander zu trennen.

Prof. Wilh. Bötticher, Hagen i. W.

Dr. Heinrich Romundt, Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre. Gotha, Schlossmann, 1903. VIII und 199 S. 4 M.

Romundt setzt seinen Fleiß und seine ganze Kraft daran, die Philosophie Kants zu rechtem Verständnis zu bringen; denn sie allein ist nach ihm wahre Philosophie. Die oben genannte Schrift ist die fünfte, die R. seinem Unternehmen widmet. 1881 ist sein „Antonius, neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott“ erschienen. Schon in dieser Schrift hat R. gezeigt, daß man Kants „philosophische Religionslehre im Lichte von Kants kritischem Gesamtunternehmen“ sehen müsse. Er hielt sich sodann für verpflichtet, die Vernunftkritik erst wieder auf den von ihr eingenommenen Ort über den Parteien zu bringen, erst danach aber neu an die philosophische Religionslehre von 1793 heranzutreten. Jenes geschah in den Aufsätzen der Monatshefte der Comeniusgesellschaft, 1. „Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur“ 1900, und 2. der auch gesondert für den Buchhandel (Berlin, 1,50 M.) veröffentlichten Abhandlung „Der Platonismus und Kants Kritik der Urteilskraft“ 1901, dieses aber in der Schrift „Kants philosophische Religionslehre, eine Frucht der gesamten Vernunftkritik.“ (1902. Gotha.)

Wir haben es hier nur mit der oben genannten letzten Schrift unseres Verfassers zu tun. Sie behandelt das dritte und vierte Stück von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,“ ist

aber ein selbständiges Ganzes, eine Darstellung der Lehre Kants von der Kirche. Für Kant ist die wahre Kirche ein Bund derer, die in der Tugend den Wert und das Glück des Lebens, in Gott aber den Herrn dieses Bundes, ihren Richter und Erlöser sehen. An diesem Maßstabe prüft er eine fast unabsehbare Menge von Erscheinungen des religiösen und des kirchlichen Lebens mit seinem unvergleichlichen Scharfsinn und seinem unerbittlichen Ernst. Bewundernd steht Kant vor dem Gründer des Christentums, der von all jenen Gebrechen vollkommen frei war. An Kant selbst bewundern wir, daß er in einer Zeit, in der das geschichtliche Verständnis des neuen Testamentes erst begann, mit dem Takt des Genius das wahre Lebensbild Jesu bei Matthäus, Markus und Lukas fand. Vom Anfang an hat man gemeint, Kant habe in seiner Religionsphilosophie zeigen wollen, inwieweit seine kritische Philosophie nach oben mit dem kirchlichen Christentum sich vertrage; er habe in dieser Beziehung wohl auch manche Konzessionen gemacht. Zuletzt hat Troeltsch in seiner geistvollen Schrift „das Historische in Kants Religionsphilosophie" (Berlin 1904) diese Ansicht vertreten. Romundt kennt diese Schrift noch nicht, mit der sich auseinander zu setzen für ihn eine ganz besonders wichtige Aufgabe sein wird. Er teilt aber diese Anschauung in keiner Weise. Und ich glaube, wer es weiß, wie in Kant die Begeisterung für die wahre sittliche Freiheit sich mit dem ernstesten konservativen Sinn verband, der wird ihm Recht geben. Im wesentlichen begnügt sich R. mit dem Nachweis, daß die Religionsphilosophie unseres großen Denkers inhaltlich aus der vorausgegangenen kritischen Arbeit hervorwachse. Er rechtfertigt Kants Anschauungen denen neuerer Theologen und Historiker gegenüber. Im ganzen ist R.'s Schrift eine sorgfältige und zutreffende Reproduktion der Schrift von Kant. R.'s Schrift hat mein Verständnis Kants gefördert. Ich wünsche ihr daher von Herzen möglichst große Verbreitung. Ich darf aber mit dem Bekenntnis nicht zurückhalten, daß auch ich wohl die Rückkehr zum Ewigen in der Religion zum Gottesglauben und eine freie Stellung zu allem Geschichtlichen gerade für unsere Zeit als das Notwendigste ansehe, daß ich aber diesen Gottesglauben mir doch noch anders denke als Kant und R. Ich kann daher über die Nachfolger Kants, namentlich über Fichte, nicht so absprechend urteilen wie R. Ich möchte ihn an ein Wort Trendelenburgs erinnern. Niemand hat Hegel eindringlicher bekämpft als er. Und doch sagt er von ihm: sehen wir, wie er eine einzelne philosophische Frage behandelt, so wird uns doch klar, daß seine philosophische Begabung die ungezählter anderer weit überragt. D. Sulze (Dresden).

Bemerkungen und Streiflichter.

H. Diels hat in seinem schönen Aufsatz „Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen“ (Philos. Aufsätze. Ed. Zeller gewidmet. Leipzig 1887 S. 239 ff.) darauf hingewiesen, daß sich um Thales (geb. um 624) einst eine ähnliche Schule gesammelt hat, wie um Pythagoras, eine Schule, die nach Diels eine regelrechte organisierte Innung darstellte, die des religiösen Elementes nicht entbehrte. Dabei ist es aber bemerkenswert, daß diese Schule des Thales, soweit wenigstens der Name dieses Philosophen in Betracht kommt, in der Überlieferung der späteren Zeiten stark zurücktritt. Dagegen lebt Thales weiter fort in dem berühmten Spruch, der an seinen Namen angeknüpft wird: „Erkenne dich selbst“, dem **Gnothi seauton**, der durch alle späteren Jahrhunderte gerade in den Akademien wiederkehrt.

Der Inbegriff dessen, was der kirchliche Sprachgebrauch unter Religion versteht, hieß in den Akademien der Platoniker und den Kultgesellschaften des Neuplatonismus **Sophia** oder auch **Philosophia**. Mithin umfaßt das Wort in seinem alten und ursprünglichen Sinne keineswegs das, was wir heute „philosophische Anschauungen“ nennen, sondern das Verhältnis des Menschen zu Gott, und ein „Philosoph“ war damals nicht wie heute ein Denker, sondern er war das, was wir einen „religiösen Mann“ nennen. In der deutschen Sprache ist das Wort „Weisheit“ nie in die volle Bedeutung der Sophia-Religion eingerückt, vielmehr tritt in der Sprache der Sozietäten das Wort **Kunst** an dessen Stelle. Um dies zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß die Zeichensprache (Symbolik) der Akademien unter allen Nationen die gleiche war. Wer das Symbol der Sophia kennt, wird leicht begreifen, daß in den abendländischen Verbänden, die den Akademien als Hülle dienten, nicht das Wissen (die Weisheit), sondern das Können oder die **Kunst** in der symbolischen Gestalt erkannt ward.

Nach der Lehre des **Platonismus** hat sich der „allmächtige Baumeister aller Welten“ bei dem Bau des Alls erschaffener und daher nicht so vollkommener Wesen bedient, wie er selbst es ist, unkörperlicher Kräfte, welche Pythagoras heilige Zahlen, Plato Ideen, die Stoa Vernunftskräfte (Logoi) zu nennen pflegt, Kräfte, für die in gewissen Kreisen der späteren Jahrhunderte der Name Angeloi (Engel, Boten, dienende Kräfte Gottes) aufkam. (Näheres in den MCG XII. Jahrg., S. 235 und Bd. XIII, S. 93 ff.) Diesen Sprachgebrauch muß man sich gegenwärtig halten, wenn man die Lehren der nachmaligen Kultgesellschaften des Humanismus recht verstehen und diesen Männern nicht ganz törichte Vorstellungen unterschieben will. Bekanntlich ist es namentlich der Evangelist **Johannes**, der die Gedanken wie die Kunstausdrücke des Platonismus innerhalb der christlichen Welt fortgepflanzt hat (s. Keller, Christentum und Platonismus in den MCG X. Jahrg., S. 11). Wenn es nun z. B. in der Literatur derjenigen Kultgesellschaften, die man **Katharer** nannte, heißt, der Evangelist Johannes sei ein von Gott auf die Erde gesandter Engel gewesen (Döllingers Sekten-Geschichte I, 119, 151, 154, 167), so weiß der Kenner ihres Sprachgebrauchs,

was das heißen soll. Sie geben damit ihrer besonderen Hochschätzung des Evangelisten Johannes, die ja auch sonst bezeugt ist (s. M C G XIII, 46) einen möglichst kräftigen Ausdruck.

Seitdem sich die Staatskirche des römischen Weltreichs vom 4. Jahrhundert ab die **Kirche Christi** und ihre Angehörigen **Christen** nannte, und den Rechtsschutz ausschließlich denjenigen gewährte, die innerhalb des Gehorsams des staatlich anerkannten Bekenntnisses standen, konnte sie keiner anderen Gemeinschaft, auch nicht denjenigen Christen, die an den altchristlichen Ideen des Bruderbundes festhielten, das Recht gewähren, sich ebenfalls „Christen“ zu nennen. Die Staatskirche hat den alleinigen Anspruch auf diesen Namen mit äußerster Zähigkeit verteidigt; vollste Entrechtung, ja die Hinrichtung und der Scheiterhaufen bedrohten diejenigen, die sich Christen nannten und die sich gleichwohl außerhalb des Gehorsams der Staatskirche stellten. Diese Rechtsentwickelung hatte mehrfache Wirkungen: die Namen **Christentum**, **Christen**, **christlich** u. s. w. gewannen auf der einen Seite einen neuen Inhalt: eben die Staatskirche und der von ihr befohlene Glaube war christlich, alles andere war außerchristlich, ja widerchristlich, ein Kennzeichen der Auflehnung gegen die höchsten Autoritäten, daher aufrührerisch, ja verbrecherisch. Auf der anderen Seite verlor der Name durch diese Inhaltsänderung des Wortes an Wert; ja er ward selbst denen verekelt, die von dem heißen Wunsche beseelt waren, an der Lehre Christi, wie sie sie von Alters her verstanden, festzuhalten. Die Glaubensverfolgungen, der Glaubenshaß und die Verweltlichung ließen vielen Anhängern Christi das Staats-Christentum geradezu als „Antichristentum“ erscheinen und sie lehnten einen Namen ab, der sie nicht nur den entsetzlichsten Verfolgungen, sondern auch dem Verdacht aussetzte, daß sie Kirchen-Christen seien, was sie entschieden nicht sein wollten. So war für diese Kreise der Name „Christen“ vom frühen Mittelalter an verbraucht und als Parteifahne für die eigene Religions-Überzeugung und die eigene Organisation unverwertbar geworden, selbst, wenn sie, wie gesagt, an der Lehre des „Menschensohnes“ festzuhalten entschlossen waren. Von Anfang an war ja der Name Christen und Christianer den Anhängern des Menschensohnes, wie er sich selbst nannte, als einer Sekte gegeben worden; an diesem Namen lag an sich wenig. Sehr viel aber lag an der Festhaltung der Religion der reinen Menschengüte, an der **Menschenreligion**, wie sie von Christus verkündet worden war. Dieser Kern und Stern der Menschenreligion ließ sich auch unter anderem Namen festhalten.

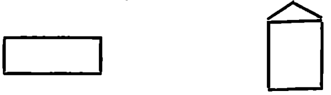
In bestimmten Räumen der **Katakomben** fanden auch kultische Mahle statt, und zwar noch im 4. Jahrhundert. Die kirchlichen Schriftsteller, darunter auch Augustinus (der nach Schultze, Katakomben, S. 52, über die „Pest dieses Übels“ klagt), verstanden es, die Überzeugung allgemein zu machen, daß hier Ausschreitungen schlimmster Art hinter verschlossenen Türen vollzogen und vor allem die Trunksucht gefördert werde. Aber diese Kampfmittel würden doch wohl kaum gefruchtet haben, wenn man nicht in Pestzeiten, die ja im Mittelalter häufig waren, die Pestleichen in die Säulenhallen geschafft und sich auf diese Weise beider, der Hallen wie der Leichen, entledigt hätte (Vergl. Schultze, die Katakomben, S. 279).

Zur Bezeichnung der Katakomben kommt in den ältesten wie in den späteren Zeiten außer dem Namen **Latomien** (s. MCG. 1903, S. 51) auch der Ausdruck **Heroon** vor. (Nicolaus Müller, Artikel Koimeterien in der Realencyklopädie für prot. Theologie, Bd. X[3], S. 846.) Dieser Name bedeutete ursprünglich ein Heldengrab, das in Felsen gehauen zu sein pflegte, ähnlich wie unser Ausdruck „Hünengrab" und ein damit verbundenes Heiligtum. In späteren Zeiten verallgemeinerte sich der Sinn des Wortes und man nannte (wie Nicolaus Müller bestätigt) alle in den Felsen gehauenen Grabstellen und Grüfte Heroa. Zu diesen also genannten Heroa pflegte ein Altar zu gehören, d. h. es war ein **Heiligtum** und eine **Kultstätte** damit verbunden. Näheres über die Heroa bei W. H. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I, S. 2493 ff.

In der Geheimsprache der späteren Kultgesellschaften der Akademien spielt der Ausdruck **Secta heroica**, der dem Namen **Collegium Lucis** an einer Stelle ausdrücklich gleich gesetzt wird, eine bisher unaufgeklärte Rolle. (Vergl. MCG Bd. VII, S. 272 f.) Woher der Name stammt und wie der Brauch zu verstehen ist, hat bisher Niemand zu sagen vermocht. Sicher ist nur, das in alten Zeiten der Name Heroon eine Gruft bedeutet, in der Kulthandlungen stattfanden (s. oben), und daß der Ausdruck **„Gruft-Leute"** (Grubenheimer) auch zur Bezeichnung der **Waldenser** nachweisbar ist, in deren Mitte der Name Secta heroica zur Bezeichnung gewisser unter ihnen selbst bestehender Organisationen vorkommt.

Einer der vornehmsten geistigen Mittelpunkte der außerkirchlichen Christengemeinden, die die Kirche Häretiker nannte, ist in den mittleren Jahrhunderten seit den Albigenser-Kriegen **Oberitalien** gewesen. Jede historische Forschung, die über die Natur und das Wesen dieser altevangelischen Gemeinden in jenen Jahrhunderten zuverlässigen Aufschluß gewinnen will — es ist dies eine für die Entwickelung der Geistes-Geschichte der abendländischen Völker in jedem Betracht sehr wichtige Aufgabe — muß daher bei der Geschichte Oberitaliens einsetzen. Es steht ja auch fest, daß hier keineswegs wie in anderen Gegenden von der Inquisition alle Spuren vernichtet worden sind, daß vielmehr die Archive der oberitalienischen Städte (z. B. in Bergamo, Brescia u.s.w.) noch viel Material enthalten.

In der Geschichte der Kultgesellschaften des Humanismus kehren seit den Zeiten der Antike folgende **Symbole**



in ganz überraschender Gleichmäßigkeit wieder. Das ist um so merkwürdiger, weil die Namen dieser Symbole im Laufe der Jahrtausende wiederholt wichtige Änderungen erfahren haben. Der früheste lateinische Name, den wir nachweisen können, ist der Name **Arca**, der im Latein des frühen Mittelalters auch Archa geschrieben wird, d. h. ein umhegter, umschlossener Flächenraum, ein geheiligter Bezirk, daher z. B. ein Grab, ein Reliquien-Schrein, aber auch das „ewige Haus" (domus aeterna) der antiken Felsengräber und der altchristlichen Katakomben, die zugleich, wie man weiß, geheiligte Bezirke

für Kulthandlungen waren. Später wird dasselbe Symbol auch in griechischer Sprache **Stoa**, lateinisch **Porticus**, d. h. Halle, Säulenhalle genannt, auch wohl Schola, selbst Academia. Neben diesen neuen Bezeichnungen hielt sich der alte Name Arca oder Archa, doch mit der Maßgabe, daß man während der frühmittelalterlichen und späteren Jahrhunderte mit beabsichtigter Anpassung an kirchliche Redeweisen und mit dem deutlichen Zweck der Verhüllung von der **Arche Noah** sprach. In noch späterer Zeit wird der Ausdruck Portikus zu den Namen **Loggia** (Lodge), der ursprünglich ebenfalls Halle, Säulenhalle, dann aber auch Hütte, Haus bedeutete. Durch alle Jahrhunderte aber ist der Sinn des Zeichens der gleiche geblieben: es bedeutet zunächst den Ort, wo die Kulthandlungen stattfanden (ähnlich wie das Wort „Kirche"), sodann aber auch (gleichfalls wie der Ausdruck Kirche) die Kultgemeinschaft selbst, der jene Kultstätten gehörten.

Der Alexandriner Zosimus, der, wie heute nicht mehr zweifelhaft ist, mit dem gleichzeitig lebenden bekannten Historiker Zosimus ein und dieselbe Person ist, schrieb in 28 Büchern ein Werk unter dem Titel **„Chemisches"**. Dieses Werk enthält eine Fülle von Lehren, die für uns heute nahezu unverständlich sind, es ist alles in doppelsinnigen Anweisungen und Worten gegeben. Wie läßt sich das erklären, wenn man nicht annimmt, daß das Werk nur für Eingeweihte verständlich war und verständlich sein sollte? H. W. Schäfer, Die Alchemie (Flensburger Gymn.-Progr.) 1887 S. 19 f.

Die „Kunst" d. h. der Inbegriff der Formen wie der Grundsätze der alten Kultgesellschaften, die von ihren Anhängern die **„hohe Kunst"**, auch die „Kunst des Hermes" oder die „hermetische Kunst" genannt zu werden pflegte — ihr Symbol war das einer gekrönten Frauengestalt, der Königin — die die Gegner aber die schwarze Kunst oder Magie und Zauberei nannten, (Näheres in den MCG Bd. IX, 1900, S. 127) hat in allen jenen Zeitabschnitten, in welchen die römische Kirche es für nötig hielt, verschärfte Maßregeln gegen sie zu ergreifen, gewisse Höhepunkte ihres Einflusses besessen. Wir haben früher (M C G Bd. XII, 1903, S. 76 ff.) die Kämpfe der Kurie wider die Kultgesellschaften des Humanismus im 13. und 14. Jahrhundert geschildert: ein Glied in der Kette der Vernichtungs-Versuche, die von Rom aus, allerdings vergeblich, gemacht wurden, ist die Bulle, durch welche Papst Johann XXII im Jahre 1317 gegen die Anhänger der „Kunst" einschritt; gemeint waren die Männer, die man „Alchymisten" nannte und die Organisationen, in denen sie sich zusammenfanden, um den „Stein der Weisen" zu suchen. Merkwürdig ist, daß diese Alchymisten sogar unter dem hohen Klerus Anhänger besaßen, wie denn z. B. der Bischof von Regensburg, Albert von Bollstädt, der unter dem Namen **Albertus Magnus** bekannt geworden ist, ein Anhänger der „Kunst" gewesen sein soll. Minder hochstehende Personen wie Arnold von Villanova (gest. um 1314) wurde als Zauberer, Goldmacher und Häretiker bezeichnet und behandelt. Daß Albertus Magnus (geb. 1198), der Lehrer **Meister Eckharts**, auch in den Überlieferungen der Bauhütten und der Meistersinger eine Rolle spielt ist, bekannt (s. MCG Bd. VII, 1898, S. 29 und 152). Die Zusammenhänge der „Kunst", d. h. der sog. Alchymie mit den Hüttenbrüderschaften sind ja auch ohnedies nachweisbar.

Es ist von Interesse, die Gründe kennen zu lernen, auf denen die Abneigung der rechtgläubigen Theologie wider **Comenius** beruht. Comenius selbst gibt uns in seinem literarischen Testament — so darf man wohl sein Unum necessarium vom Jahre 1668 bezeichnen — darüber Aufschluß. In dem Schlußkapitel dieses unsterblichen Büchleins hat der Verfasser ein Selbstbekenntnis niedergelegt, in dem es u. A. heißt: „Es hat meinem Gott gefallen, mir ein Herz zu geben, das gern die Wohlfahrt der Menschheit gefördert hätte; er hat mich eine Rolle in die Öffentlichkeit spielen lassen, er hat mich viel im Leben umhergeworfen und mich manches erfahren lassen; einiges habe ich auch getan, was die Kritik herausforderte“. . . . . Es sei ja richtig, fährt er fort, daß er seine Arbeit solchen Dingen gewidmet habe, die andere als ungewöhnlich und verwegen bezeichnet haben. „Dazu gehört das Studium der Unterrichts-Methode, zu dem mich das Verlangen trieb, die Schule und die Jugend aus den gefährlichen Irrungen, in denen sie lagen, zu befreien, ein Studium, das ich lange Jahre getrieben habe. Es haben manche gemeint, diese Tätigkeit komme einem Theologen nicht zu“ . . Um diese Ablehnung der Erziehungs-Tätigkeit zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß die Prinzipien, auf denen Comenius sein System aufbaute, besonders die Idee der Entwicklung und der Glaube an die ursprügliche Güte der Menschennatur den Prinzipien der herrschenden Theologie widersprach. Die Idee der Humanität — in den Schriften des Comenius erscheint das Wort Humanitas zuerst in dem nachmaligen Sinne — riß einen wesentlichen Teil des Lehrgebäudes der Theologie ein, und man kann daher den Widerspruch dieser Kreise wohl begreiflich finden.

Wir haben früher an dieser Stelle den Beweis erbracht (s. MCG Bd. VIII [1899] S. 30 ff.), daß die einzige Religionsgenossenschaft, die grundsätzlich den **Hexenglauben** für eine Irrlehre erklärt hat, die Kultgesellschaft des Humanismus gewesen ist, die in der Form stillwirkender Bruderschaften seit vielen Jahrhunderten nachweisbar ist. In dem Briefe nun, der oben (S. 145) durch Professor Dr. Geffcken veröffentlicht wird, nennt Dr. Johann Weyer († 1588) seinen Mitkämpfer Echtius seinen „treuverbundenen Bruder“. Man könnte das als Zufall betrachten, wenn wir nicht wüßten, daß gerade in der Umgebung des Hauses Nassau-Oranien, denen auch Weyer persönlich nahe stand, die alten Bruderschaften damals Verbreitung besessen hätten.

Wir haben mehrfach erwähnt, daß Leibniz Mitglied und Sekretär einer Sozietät war, die von Außenstehenden **„Alchymisten“** genannt wurden. Es waren doch zum Teil sehr bedeutende und höchst achtungswerte Männer, die mit den sog. Alchymisten noch im 18. Jahrhundert in nahen Beziehungen standen. Wir meinen hier nicht Männer, wie den bekannten Mediziner Dr. Aug. H. Ludw. Teichmeyer (geb. 1731) in Jena, der als „Goldmacher“ und „Alchymist“ verschrieen war — er wurde sehr frühzeitig Mitglied des unter dem Namen der Tempelherrn bekannten Ordens —, wohl aber Männer wie **Christoph Wilhelm von Hufeland** (1762—1836), der früher in Jena lebte und als königlicher Leibarzt, Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Staatsrat zu Berlin gestorben ist, der auch als Alchymist galt, offenbar zum Teil deshalb, weil er einer der alten Sozietäten angehörte, die diesen Namen führten. Hufeland war Freimaurer.

Den Zusammenhang zwischen der Sozietäten der **Alchymisten** des 17. Jahrhunderts und der **„Society of Masons“**, deren Mitglied er im Jahre 1766 geworden war, betont **Herder** in seiner zweiten Unterredung über Freimaurerei, die seit 1886 durch Suphan im 24. Band der Herder-Ausgabe (S. 441 ff.) bekannt geworden ist, ausdrücklich. „Daß Ashmole (sagt Herder) im Jahre 1682 den 11. März in einer Freimaurer-Loge — nicht zwar gearbeitet, aber wohl gespeist habe, wissen wir aus dessen unbefangenem Zeugnis (Biographia Britannica T. IV S. 742). Er nennt die Glieder der Gesellschaft und wer aufgenommen worden: allesamt keine gemeine Maurer. Er selbst war der älteste unter ihnen, indem er von 35 Jahren in die Gesellschaft getreten; also rücken wir ins Jahr 1647 zurück, da sie auch schon als Loge bestand: denn Ashmole war Antiquar, Alchymist etc., aber kein gemeiner Maurer.“

Sehr eigenartig sind die **Namen der Beamten**, die an der Spitze der Sozietäten des 17. Jahrhunderts standen, die aber in den für die Öffentlichkeit bestimmten Äußerungen dieser Kreise nur selten genannt werden, und wenn sie vorkommen, vielfach nur umschrieben werden. So wird der Leiter der Organisation in öffentlichen Kundgebungen meist nur „Fürsteher“ genannt, in vertraulichen Äußerungen heißt er „Meister“ (Zunft-Meister) über dem ein „Großer Meister“ steht. Neben dem „Meister“ gab es zwei „Senioren“, die öffentlich auch „Älteste“ genannt werden; sie sind möglicherweise verwandt (M C G 1895 S. 70) mit dem Ausdruck „Herolde“, der auch gelegentlich vorkommt. — Es gibt doch zu denken, daß dieselben Namen, auch gerade der eigenartige Name Herold, im 18. Jahrhundert in einzelnen Lehrarten vorkommt, die als innere Ringe maurerischer Organisationen sich darstellen. Offenbar haben sich gerade in solchen inneren Ringen die Reste älterer Formen und Namen erhalten, die man nun mit der „Society of Masons“ irgendwie in Beziehung setzte.

Bei dem Dunkel, das noch immer in manchen Dingen über der Verfassung der älteren Sozietäten liegt, ist es wichtig, aus einem Briefwechsel der „Deutschen Gesellschaft in Leipzig mit ihrem „Vorsteher“ (wie er genannt wird) **Joh. Laur. Mosheim** (Nachfolger B. Menckes in diesem Amte) vom J. 1738 des letzteren Befugnisse kennen zu lernen. Zunächst ergibt sich, daß die „Gesellschaft“ zwar ihren „Senior“ selbst wählte, daß er aber der Bestätigung des „Vorstehers“ bedurfte. Sodann gab der „Vorsteher“ die Themata auf. Im J. 1738 bestimmte Mosheim „zum Preise in der Poesie“ dieses Mal: „Die Vermählung der Königlichen Prinzessin“. Dieses Feld ist so groß (sagt Mosheim), daß sich hundert Poeten darauf mit Nutzen und Lust ermüden können. Zur Beredsamkeit (fährt er fort) will ich diese beyden Dinge vorschlagen:

1. Ein großes Ansehn in der Welt ist fast nichts als eine große Plage.
2. Die Streitigkeiten der Gelehrten sind mehr nützlich als schädlich, wenn sie nur ohne Erbitterung geführt werden“.

Der Briefwechsel ist abgedruckt von Ernst Kroker in den Mittl. aus d. Deutschen Gesellschaft in Leipzig. Bd. IX, S. 46.

Nachrichten.

In der am 21. Januar 1904 unter dem Vorsitz von Professor Diels abgehaltenen Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin las Professor **Harnack** über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, und über die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers. In der Abhandlung sind 13 Sprüche Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, untersucht, und zwar solche Sprüche, die auf guter Überlieferung beruhen oder durch ihren Inhalt Anspruch darauf erheben, von Jesus zu stammen. In einem Anhang wird gezeigt, daß Lucas statt der sog. drei ersten Bitten des Vaterunsers wahrscheinlich nur gebetet hat: „Dein heiliger Geist komme (auf uns) und reinige uns“. Einheitlich und fest sind daher nur die Anrede („Vater“) und die 4.—6. Bitte in den Evangelien überliefert. Sie sind die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers. Die Zusätze bei Matthäus lehnen sich an die jüdische Gebetspraxis an, zugleich aber an die Verkündigung Jesu. Der Zusatz bei Lucas grenzt das Gebet als christliches gegen das Gebet der Johannesjünger ab und stammt aus der Erfahrung des apostolischen Zeitalters.

Eine Gesamtausgabe von Wielands Werken. Die Akademie der Wissenschaften zu Berlin hat aus der Mitte ihrer Mitglieder eine „deutsche Kommission“ ernannt und vorgeschlagen, als erste große Arbeit die Herstellung einer historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Wielands in Angriff zu nehmen. Der Plan wird in wissenschaftlichen Kreisen überall freudig begrüßt werden. Denn es existiert bis jetzt in der Tat keine irgendwie genügende Ausgabe dieses Dichters, den wir doch gewöhnt sind, in der Reihe unserer Größten aufzuzählen. Zum ersten Male wird man, wenn das große und schwierige Werk der Akademie abgeschlossen sein wird, das Schaffen Wielands in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Vielseitigkeit übersehen können. Der seit langer Zeit als Wieland-Forscher bekannte Bernhard Seuffert in Graz ist dem Unternehmen als Mitarbeiter gewonnen worden.

Die Stellung des **Grossen Kurfürsten** zu den Kultgesellschaften des Humanismus ist der Gegenstand einer eingehenden Untersuchung, den das Hohenzollern-Jahrbuch, VII. Jahrgang 1903 S. 38—65 aus der Feder Ludwig Kellers unter dem Titel: „Der Große Kurfürst in seiner Stellung zu Religion und Kirche“ vor kurzem veröffentlicht hat. Unsere Mitglieder und Freunde finden darin wesentliche Ergänzungen zu den Arbeiten verwandter Art, die in diesen Heften über die gleichen Kultgesellschaften erschienen sind.



Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung.

Gestiftet am 10. Oktober 1892.

Gesamtvorstand der C. G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloß Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Prof. **W. Bötticher**. Hagen (Westf.). Graf **Stanislaus zu Dohna**, Dr. phil. und Hauptmann a. D. in Berlin. Stadtbibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Freiburg i. Br. Professor Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **Israel**, Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein**, Professor an der Universität Jena. Geh. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt**, Geh. Reg.-Rat und vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule und Prof. der techn. Hochschule, Braunschweig. Direktor **W. Wetekamp**, Berlin-Schöneberg. Prof. Dr. **Wolfstieg**, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. Dr. **Wychgram**, Direktor der Augusta-Schule, Berlin. Dr. **Jul. Ziehen**, Ober-Studiendirektor, Berlin-Wilmersdorf. Prof. D. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron**, Berlin. **J. G. Bertrand**, Rentner, Berlin-Südende. Dr. **Wilh. Bode**, Weimar. Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Professor **G. Hamdorff**, Malchin. Geh. Regierungs-Rat Dr. **Moritz Heyne**, Prof. an der Universität Göttingen. Oberlehrer Dr. **Rudolf Kayser**, Hamburg. Pastor **D. Kirmss**, Berlin. Chef-Redakteur **v. Kupffer**, Berlin. Direktor Dr. **Loeschhorn**, Wollstein (Posen). Professor Dr. **Möller**, Berlin-Karlshorst. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a. L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Rektor **Rissmann**, Berlin. Stadtbibliothekar Dr. **Ruess**, Augsburg. Geh. Hofrat Dr. **E. v. Sallwürk**, Karlsruhe. Direktor **v. Schenckendorff**, M. d. A., Görlitz. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze**, Hamburg. Archivar Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Slamenik**, Bürgerschul-Direktor, Prerau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C. 2, St. Wolfgangstraße.

Geschäftsstelle für den Buchhandel:

Weidmannsche Buchhandlung, Berlin SW.

Schriften der Comenius-Gesellschaft:

1. **Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.** Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 Mk.) erhalten alle periodischen Schriften. Durch einmalige Zahlung von 100 Mk. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (6 Mk.) erhalten nur die wissenschaftliche Zeitschrift (Monatshefte der C. G.).
3. Die **Abteilungs-Mitglieder** (4 Mk.) erhalten nur die Comenius-Blätter.

Körperschaften können nur Stifterrechte erwerben.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.